Handbuch
der
Glaubenslehre Joh. Gerhards.

Verfaßt durch seinen Sohn

Johann Ernst Gerhard,
weiland Doktor der Theologie und Professor in Jena,

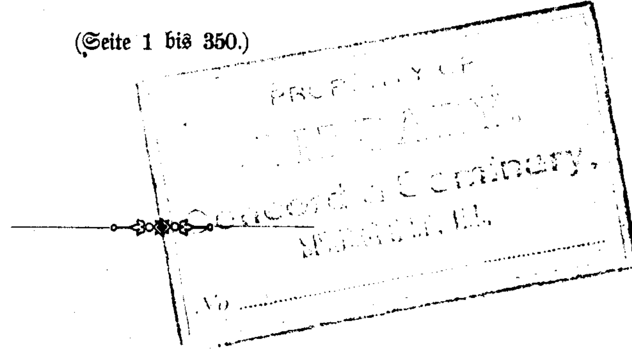
mit Zusätzen aus den loci theologici (der Glaubenslehre) Johann Gerhards vom Lateinischen ins Deutsche übersetzt durch

K. F.

Erster Teil. Erste Abteilung.

Die Lehren von Gottes Natur und Seinem dreieinigen Wesen (loc. 3. 4. 5. 6).

(Seite 1 bis 350.)



Gütersloh.
Druck und Kommissions-Verlag von C. Bertelsmann.
1906.



Vom Wesen der Theologie.

Vorrede aus dem Supplementband des J. Gerhard vom J. 1625 (Exegese) zu seinen loci theologici

ins Deutsche übersetzt

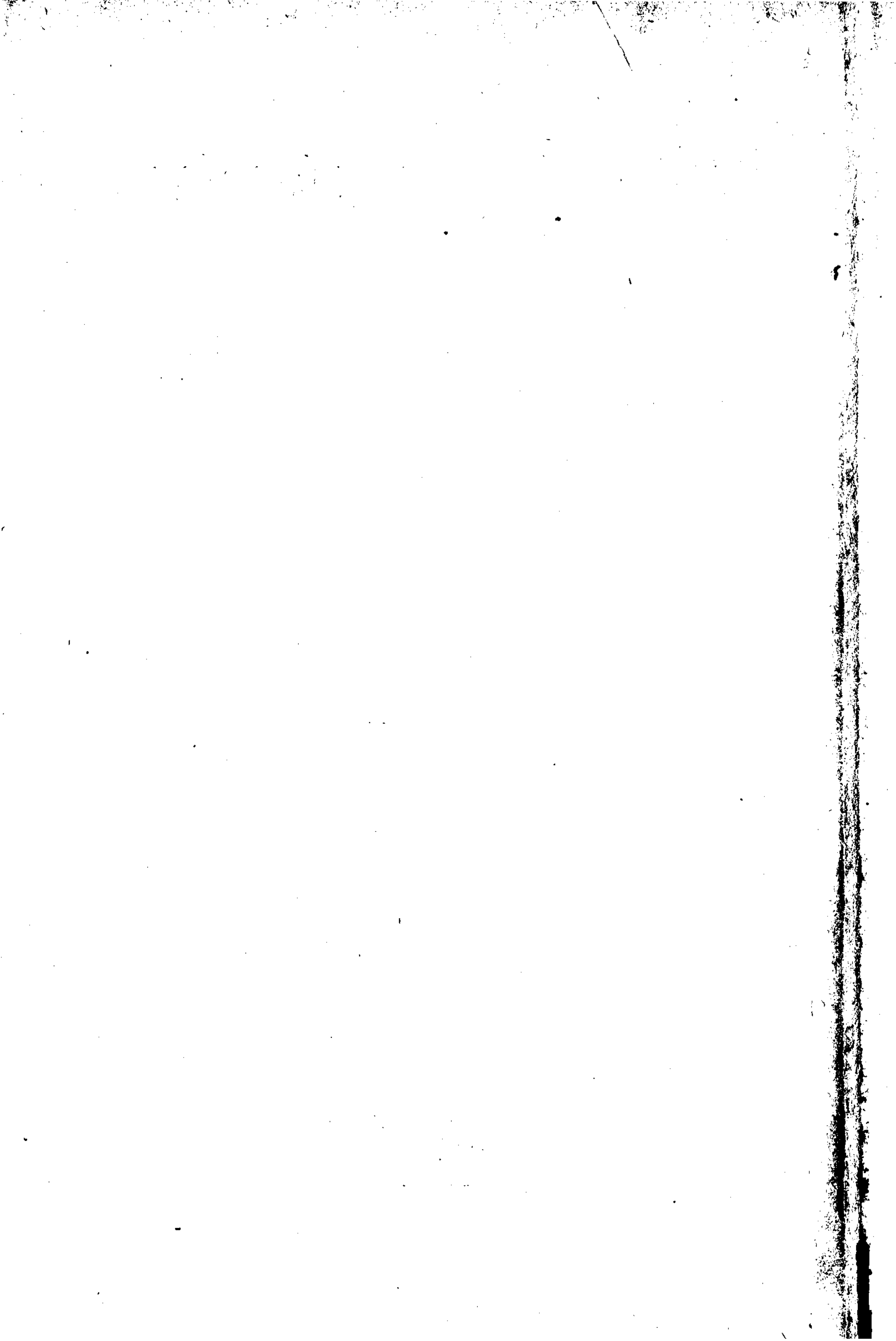
von

Pastor Clodius
zu Camitz bei Wittenburg.

(Seite VII bis XXIX.)



Gütersloh.
Druck und Kommissions-Verlag von C. Bertelsmann.
1906.



Vorbemerkungen und Inhaltsverzeichnis zum Handbuch der Glaubenslehre.

Das erste Lehrstück von „der heiligen Schrift“, und das zweite „von ihrer Auslegung“ sind von mir hier übergangen, so daß diese erste Abteilung des ersten Teils dieser Arbeit mit dem dritten „von der Natur und den Eigenschaften Gottes“ handelnden Lehrstücke beginnt.

Die zweite Abteilung des ersten Teils soll die Lehre von Christi Person und Amt enthalten loc. 7 und in der dritten Abteilung werden dann die Lehrstücke 8, 9 und 10 von der Schöpfung, Vorsehung und Gnadenwahl folgen.

In dem Supplementband von 1625 (Exegese genannt) sind zu den Lehrstücken 3 und 4 Erläuterungen enthalten, welche in der Isagoge benutzt sind. Aus beiden Büchern, nämlich Isagoge und Supplementband, ist auch meine Übersetzung der Lehrstücke 3 und 4 ergänzt. Siehe auch das Inhaltsverzeichnis unter „weitere Ausführungen.“

Die im Titelblatte erwähnten Zusätze aus den loci theologici sind teils im Laufe der Übersetzung eingeschaltet, teils in einem Anhang hinzugefügt, die Nummern des Anhangs sind im Texte der Übersetzung, da, wo sie hingehören, in Klammern nachgewiesen. Jene im Texte selbst in Parenthese eingeschalteten oder unter dem Texte in Fußnoten angebrachten kleineren Zusätze aus den loci theologici und andere Anmerkungen sind durch die Buchstaben Z. a. J. G. oder a. J. G. beziehungsweise durch den Namen des Verfassers der Anmerkungen kenntlich gemacht. Mitarbeiter hierbei ist Herr Pastor Romberg-Schwerin i. M. gewesen und seine Anmerkungen sind als solche kenntlich gemacht.

Unter den Zusätzen aus den loci theologici sind auch Ersatzstücke an Stelle übergangener Sätze der Isagoge zu verstehen und ist der Anfang der Ersatzstücke durch Klammern nur in einigen Paragraphen des Textes der Übersetzung kenntlich gemacht. „Ü“ bedeutet Übersetzer.

Inhaltsverzeichnis.

K. F.

Vorrede.

Vom Wesen der Theologie.

Aus dem Supplementband des Johann Gerhard vom Jahre 1625 (Exegese) zu seinen loci theologici ins Deutsche übersetzt von Pastor Clodius zu Camin bei Wittenburg.

§ 1.

In der Absicht, die übergangenen theologischen Lehrstücke, die in den Abschnitten entweder kürzer dargelegt oder gänzlich übergangen sind, darzubieten, wollen wir an Stelle der Vorrede einiges über das Wesen der Theologie vorausschicken und dabei bei der gebräuchlichen Methode stehen bleiben, daß wir zuerst die Onomatologie, d. h. die Bildung und Bedeutung des Namens, danach die Pragmatologie, d. h. die Sache selbst behandeln; denn Namen hält man gleichsam für ausgesprochene Gedanken, da wir von dem Gebrauch der Worte ausgehend oft zum Verständnis der Sache selbst gelangen (Scaliger Übung 1, Absch. 1) und aus der Erklärung des Wortes der Begriff der Sache leichter bekannt wird (derselbe Buch 1, „Über die lat. Sprache" Kap. 5), woraus sich ergibt, daß man bei einer Abhandlung über einen wissenschaftlichen Gegenstand mit seinem Namen beginnen muß (ders., Übung 359, Absch. 1).

§ 2.

1. Die Bildung und Bedeutung des Wortes Theologie. Dazu gehört I. die Untersuchung des Wortursprungs.

Zur Wortbildung und Bedeutung gehört I. die Etymologie, d. h. die Untersuchung des Wortursprungs. Franc. Junius (über die Theologie Kap. 1) und Sohnius (tom. 1, oper. p. 66) meinen, die Theologie habe ihren Namen daher, weil sie die Aussage Gottes über sich selbst sei. Aber es ist richtiger zu sagen, ihr Name komme daher, weil sie „die Lehre von Gott und von den göttlichen Dingen" ist, wie die Astrologie nicht die Lehre „der Sterne" sondern „die Lehre von den Sternen" ist. So sagt Augustin (das Reich Gottes Buch 8 Kap. 1): „Theologie bezeichnet entweder die Lehre Gottes oder die Lehre von der Göttlichkeit und

deren Begriff.“ Nach einigen Theologen soll „Theologie“ soviel sein wie „die Erkenntnis der Offenbarungen Gottes“ (nach Röm. 3, 2), da sie die Erkenntnis der göttlichen Aussprüche und die Weisheit in göttlichen Dingen sei und uns über Gottes Wesen, Willen, Werke und Wohltaten gegen die Kirche unterrichte. Aber die erste Worterklärung trifft den Sinn besser. Von „Gott“ hat sie ihren Namen 1. hinsichtlich der wirkenden Grundursache, denn sie ist die göttlicherseits offenbarte Lehre, 2. vor allem hinsichtlich des Gegenstandes, mit dem sie es zu tun hat, denn sie handelt von Gott und den göttlichen Dingen, 3. hinsichtlich ihres Zieles und Zwecks, denn sie macht die Menschen göttlich oder der göttlichen Natur teilhaftig (2. Petr. 1, 4). Sehr schön drücken Thomas und Albertus dies so aus: „die Theologie wird von Gott gelehrt, lehrt Gott und führt zu Gott hin, weshalb sie mit Recht von „Gott“ ihren Namen empfangen hat.“

§ 3.

Obwohl das Wort „Theologie“ in der heiligen Schrift nicht vorkommt, begegnen uns darin doch: **1.** sein concretum, nämlich der Ausdruck „Theologe“, der in der Überschrift der Offenbarung Johannis steht, wo der Apostel in Wortvertauschung oder schlechthin „der Theologe“ genannt wird. Mit diesem Titel schmücken sich selbst: Epiphanius (Häresie 51), Cyrillus von Jerusalem (Katechese 12), Cyrillus von Alexandrien (Buch III, Über die Trinität), Athanasius (in seiner Rede gegen die Götzenbilder), Chrysostomus (Einleitung zum Psalm 37) usw., **2.** die einzelnen Worte, aus denen „Theologie“ zusammengesetzt ist, nämlich logos tu theü und logia theü (Röm. 3, 2. 1. Petr. 4, 11. Hebr. 5, 12).

§ 4.

II. der anderweitige Gebrauch des Wortes.

Dazu gehört II. die Homonymie, d. h. der anderweitige Gebrauch des Wortes. Bei Profanschriftstellern wird der Name „Theologe“ auf Philosophen und Dichter angewandt z. B. Laktantius (das Buch über den Zorn Gottes Kap. 11) und Gregorius von Nazianz (Rede 2, S. 22) und Augustinus (das Reich Gottes Buch 18, Kap. 14), wie ja auch der Apostel den griechischen Dichter Epimenides einen Propheten der Heiden nennt (Tit. 1, 12), weil er von den Kretern für einen Wahrsager gehalten wurde, dem sie nach seinem Tode sogar Opfer brachten (nach Diogenes Laertius). Ferner wird der erste Teil der Philosophie, die Metaphysik, soweit sie von der natürlichen Erkenntnis Gottes handelt, von Plato (der Staat Buch I) und Aristoteles (Metaphys. Buch 10, Kap. 6) Theologie genannt; aber hier wird sie in durchaus abweichender Bezeichnung gefaßt, nämlich für die Lehre, die auf der im Worte überlieferten Offenbarung

des göttlichen Wesens und Willens aufgebauet ist. In diesem Sinne, so sagen einige, werde der Ausdruck „Theologie“ in dreifacher Weise gefaßt: 1. Für den Glauben und die christliche Religion, die allen Gläubigen, gelehrten und ungelehrten, gemeinsam ist, so daß hiernach diejenigen „Theologen“ heißen, die überhaupt die Glaubensartikel kennen und ihnen zustimmen (Chrysostomus, 5. Homilie über 2. Theff. 3: Jeder von euch ist, wenn er will, ein Lehrer, wenn nicht der eines anderen, so sein eigener Lehrer). 2. Für die Tätigkeit des kirchlichen Amtes, wonach alle Diener am Worte „Theologen“ heißen. 3. Für die genauere Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse, wonach diejenigen „Theologen“ heißen, die die göttliche Wahrheit gründlich feststellen und die ihr entgegentretende Lüge kräftig zerstören können; nach Tit. 1, 9: „imstande, durch die heilsame Lehre zu ermahnen und die Widersprecher zu strafen.“ Aber das sind nicht verschiedene Arten der Theologie, sondern verschiedene Ausdrücke für das eine Wort. Die griechischen Väter brauchen dies Wort besonders für die Lehre von der Göttlichkeit des Sohnes, sowie sie die Lehre von der Fleischwerdung und der Menschlichkeit des Sohnes „Ökonomie“ nennen.

§ 5.

III. Worte, die dasselbe bedeuten.

III. Synonymie, d. h. Worte, die dem Ausdruck „Theologie“ gleichbedeutend sind.

Die Theologie wird von den alten Rabbinen chokmah genannt, von den Vätern theosophia oder einfach sophia (Weisheit) nach Hiob 28, 28. 1. Kor. 2, 6. Jak. 1, 5 (man vergleiche Augustinus, die Dreieinigkeit Buch 14, Kap. 1). Ferner heißt sie bei ihnen theosebeia (Gottesverehrung) nach 1. Tim. 1, 10, und sie unterscheiden zwischen diesen Bezeichnungen in der Weise, daß die theosophia das wahre Wissen von Gott, die theosebeia die wahre Verehrung Gottes bezeichnen. Nach Luk. 1, 77 kann sie „die Erkenntnis des Heiles“, nach 1. Kor. 2, 7 „die verborgene Weisheit“, nach 1. Kor. 12, 8 „das Reden von der Weisheit“, nach 2. Kor. 4, 6 „die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi“ genannt werden. (Nach dieser letzten Stelle nennt sie Alexander Aleus: „das Wissen von dem göttlichen Wesen, das durch Christus in dem Erlösungswerk zu erkennen ist.“). Ferner kann sie nach Kol. 1, 9 „die Erkenntnis des Willens Gottes in geistlicher Weisheit und Verstand“, nach Kol. 1, 11 „Erkenntnis Gottes“, nach 1. Tim. 3, 16 „Gottseligkeit“, nach Tit. 1, 1 „Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit“ genannt werden, und letzteres ist die schönste und umfassendste Umschreibung von „Theologie“. Schließlich wird sie noch von einigen alten theo-

didascalia (das von Gott Gelehrtsein), **theognosia** (Erkenntnis von Gott) und **theü gnosis** (Erkenntnis Gottes) genannt (Lactantius Instit. Buch 2, Kap. 16).

§ 6.

Zur Synonymie gehören auch encomia und elogia, die der Theologie von den Alten zugezählt werden. Ebenso die Gleichnisse, mit denen sie ihre Würde und ihre Herrlichkeit ins rechte Licht setzen. Chrysostomus vergleicht sie mit einem sehr geräumigen Palast, zu dem hohe Türme, Zimmer, Gärten usw. gehören, ferner mit einem überaus fruchtbaren Felde, das mit Blumen aller Art geschmückt ist; Ambrosius mit dem Manna, das alles Köstliche in sich schloß; Augustin mit dem Himmel; Damascenus mit dem irdischen Paradies und dem Baum des Lebens usw. Diadochius sagt in seiner Schrift de perfect. spir. Kap. 67, Absch. 5, Biblioth. Patrum p. 465: „Alle Geschenke Gottes sind sehr gut und die Ursache aller Güter, aber nichts entzündet unser Herz so sehr und nichts regt es so sehr an, seine Güte zu lieben, wie das Geschenk, das er uns mit der Theologie gemacht hat. Denn sobald nur angefangen ist, von Gottes Gnade zu reden, teilt er auch der Seele die ersten Geschenke aus. Zuerst nämlich bewirkt er, daß wir alle Freundschaft dieses Lebens verachten, und daß wir an Stelle flüchtiger Begierden den Reichtum des Wortes Gottes für größer achten, als nur auszusprechen ist. Danach erleuchtet er unsern Geist mit einem Feuer, das unser Wesen verändert und läßt es dadurch an dem Wesen der dienenden Geister teil haben."

§ 7.

2. Gibt es eine Theologie?

Bei der Pragmatologie, also der Lehre von der Theologie selbst, ist die erste Frage die: Gibt es eine Theologie? Diese Frage ist durchaus zu bejahen! Daß es eine Theologie gibt, folgt aus nachstehenden fünf Punkten: **1.** Aus der göttlichen Offenbarung, auf der die ganze Theologie ruht. **2.** Aus dem eigentümlichen Wesen Gottes, denn da Er das höchste Gut ist und folglich ein solches, das sich mitteilt und ausbreitet, so teilt Er auch den mit Verstand begabten Kreaturen zu ihrem eigenen Heil die Kenntnis von Sich mit. **3.** Aus dem Ziel der Schöpfung, denn darum hat Gott mit Verstand begabte Kreaturen geschaffen, damit Er von ihnen in diesem und in jenem Leben erkannt und verehrt werde. **4.** Aus der Gewißheit, die dem menschlichen Geist angeboren ist, daß Gott wirklich vorhanden ist, und daß Er verehrt werden muß. **5.** Aus der Übereinstimmung aller Völker; denn obwohl die Heiden, außerhalb der Kirche lebend, sehr weit von

der wahren Theologie abgeirrt sind, so bestätigen sie doch durch ihren Eifer, mit dem sie nach ihr trachten, daß es eine Theologie gibt.

§ 8.

3. Was ist „Theologie“?

Eine vollständige, umfassende Definition der Theologie wird weiter unten ihren Platz finden, hier haben wir uns zunächst danach umzusehn, was Theologie ist. Darüber aber disputieren die Scholastiker unter Aufwand von vieler Mühe. Die einen fassen sie als „Wissen“, wie Thomas und seine Schule (lib. III sent. dist. 33).

Ihnen widersprechen die übrigen mit folgenden Grundsätzen: **1.** Glauben und Wissen sind durchaus getrennte Dinge, denn für das Wissen hängt die Gewißheit von inneren, für den Glauben aber von äußeren Gründen ab, nämlich der Autorität dessen, der sich offenbart. So sagt Augustin (lib. 2 de ordine c. 5): „Was wir glauben, verdanken wir der Autorität, was wir wissen, der Vernunft.“ Die Theologie aber hat es mit dem Glauben zu tun (Joh. 20, 31. 2. Kor. 5, 7). **2.** Das Subjekt der Theologie ist Christus, den wir niemals auf wissenschaftlichem Wege, sondern nur aus der göttlichen Offenbarung kennen lernen können (Matth. 16, 17. 1. Kor. 2, 7). Folglich ist „Theologie“ kein „Wissen“. **3.** Die Grundlage jeglichen Wissens ist der Verstand, indem wir von wohlerkannten Grundlagen aus unsere Schlüsse ziehen können. Aber in der Theologie ist das Verstehen nicht der Anfang, sondern das Ende. Augustin (die Dreieinigkeit Buch 15, Kap. 2): „Wir glauben, daher verstehen wir, aber nicht: wir verstehen, daher glauben wir;“ und das pflegen die frommen Väter aus Jes. 7, 9 zu beweisen, wo nach der Vulgata so gelesen wird: „Wenn ihr nicht zum Glauben gelangt seid, werdet ihr auch nicht verstehen.“ Gerson drückt das, besser dem Sinn als dem dem Versmaß nach, so aus: „Jeder Mensch will erst verstehn und dann glauben, aber für diesen Wunsch ist die heilige Schrift ein Stein des Anstoßes.“ Folglich kann **4.** dem Wissen, das man durch Verstandesschlüsse gewonnen hat, Falsches unterlaufen, denn Nachdenken kann ebenso irren wie bloßes Meinen. Dem Glauben aber kann nichts Falsches unterlaufen, wie Thomas lehrt.

§ 9.

Nachdem man also die Gedanken des Thomas als falsch aufgegeben hat, behaupten nun die übrigen: „Theologie ist eigentlich „Weisheit““. Sie beweisen das **1.** aus dem Wesen der Weisheit. Von ihr sagt der Philosoph, sie sei von allen Erkenntnissen die genaueste und vorzüglichste. Das aber ist die Theologie auch. **2.** Aus ihrer Definition. Plato sagt von der Weisheit, sie sei die wahre Erkenntnis Gottes, verbunden

mit reinem Gottesdienst und reiner Religion. Ferner Laktantius (inst. l. III, c. 29): „Alle Weisheit des Menschen besteht in diesem einen Punkte, daß er Gott erkennt und verehrt; das ist unsere Überzeugung, unsere Ansicht.“ Und an anderer Stelle (inst. l. IV, c. 4): „Es ist derselbe Gott, der begriffen werden muß — das ist Sache der Weisheit — und der geehrt werden muß — das ist Sache der Religion. Aber die Weisheit steht an erster Stelle, die Religion folgt ihr, weil man zuerst etwas von Gott wissen muß, dann erst Ihn verehren kann; so ist der Inhalt dieser beiden Namen der gleiche, obwohl er verschieden zu sein scheint.“ Schließlich bemerkt Augustin (de lib. arbit. l. I): „Die Weisheit ist die Wahrheit, in der das höchste Gut besteht“; daher sagt er (Buch 14 de trinit. c. 1): „Die Theologie ist allein die fromme, wahre und göttliche Weisheit.“ **3.** Aus den Bedingungen der Weisheit. Aristoteles zählt deren sechs auf: **1.** Alles wissen. **2.** Auch das Schwierigste wissen. **3.** Dies sicher wissen. **4.** Die tiefsten Ursachen wissen. **5.** Um seiner selbst willen sein. **6.** Anordnen und nicht angeordnet werden. Diese Bedingungen aber kommen auch der Theologie zu.

§ 10.

Wir gestehen in der Tat, daß, wenn irgend eine Art aus der Zahl der verstandesmäßig gewonnenen Charaktere, die von Aristoteles aufgezählt werden, der Theologie zugeteilt werden soll, daß die Weisheit es ist, die unter allen dem Wesen der Theologie am nächsten kommt; indessen wird sie, wenn sie rein für sich betrachtet wird, richtiger durch einen gottgegebenen Charakter definiert als durch irgend eine Art der verstandesmäßig gewonnenen Charaktere des Aristoteles, denn Savonarola erinnert (in Buch III de scient. div.) daran, daß sie eher durch ein reines Herz, durch gute Werke, durch Betrachtung und durch Erleuchtung des Heiligen Geistes als durch die Verstandeskraft erlernt wird; er beweist das aus Joh. 6, 45.

§ 11.

Da übrigens die Weisheit einerseits kontemplativ sein kann — dann ist ihr Ziel die Wahrheit —, andererseits aktiv — dann ist ihr Ziel das Werk, so werfen die Scholastiker die weitere Frage auf: „Ist die Theologie ihrem Wesen nach kontemplativ oder praktisch?“ und da gehen die Meinungen denn von neuem stark auseinander. Skotus hält sie (in prolog. 1, sent. q. 4) für praktisch. Ihm folgt Gregor von Arimini (q. 5, art. 4). Aber Marsilius hält sie für spekulativ. Bonaventura (in q. 3), Albertus und andere behaupten, sie sei weder spekulativ, noch

praktisch, sondern affektiv. Godofredus aber hält sie für spekulativ und praktisch zugleich (lib. 13 q. 1). Thomas läßt das gelten, fügt aber hinzu, sie sei mehr spekulativ, Richard (de media villa q. 4) andererseits meint, sie sei mehr praktisch, derselben Meinung ist Thomas von Argentina (in q. 4, art. 2).

§ 12.

Diese letzte Ansicht ziehen wir allen anderen vor und glauben, daß sie der Wahrheit am nächsten kommt. Denn das letzte Ziel der Theologie ist nicht die nackte „Erkenntnis", sondern die Betätigung, und alles, was die Theologie ausmacht, zielt auf Betätigung hin, wenn nicht unmittelbar und direkt, so mittelbar und indirekt. So heißt es Matth. 7, 21: „Nicht jeder, der zu mir: HErr HErr sagt, wird ins Himmelreich kommen, sondern der den Willen meines Vaters im Himmel tut", vergl. Vers 24—27. Ferner Luk. 6, 46: „Was nennt ihr mich HErr HErr und tut nicht, was Ich sage?" Oder Joh. 13, 17: „Wenn ihr dies wißt, selig seid ihr, wenn ihr es tut." Dann 1. Kor. 4, 20: „Nicht in Worten besteht das Reich Gottes, sondern in Kraft." 1. Tim. 1, 5: „Das Ziel des Gesetzes ist die Liebe von reinem Herzen, von gutem Gewissen und von echtem Glauben." Hier ist der Ort, die Aussprüche der frommen Väter anzuführen: Justin bekennt (in paraen. p. 25): „die Sache unserer Religion besteht nicht in Worten sondern in Taten", Chrysostomus (in d. 3. hom. zu 1. Kor.): „der beste Schluß, den man in der Theologie ziehen kann, ist der Schluß der Tat", Augustin (in Buch 3 de doctr. Christi, c. 4): „die gesamte Theologie ist so gerichtet, daß wir Gott den HErrn genießen;" nun ist „genießen" ein Akt des Willens, nicht des Verstandes. Ferner sagt Theodoret: „das höchste Gut ist die Erkenntnis der göttlichen Dinge. Aber sie allein genügt nicht, den Menschen vollkommen zu machen, als wenn er durch sie würdig würde, er muß vielmehr seiner Erkenntnis und seinem Wissen gute Taten hinzutun." An anderer Stelle sagt er: „Es genügt nicht nur zu wissen, was man über Gott wissen kann, sondern man muß auch sein Leben und seine Sitten den Geboten Gottes gemäß einrichten. Wie nämlich die, die die Malkunst oder das Schuhmacherhandwerk oder irgend eine andere Kunst gründlich erlernen, sich in diesen Dingen nicht nur darum Mühe geben, damit sie wissen, wie es dabei zugeht, sondern vielmehr darum, damit sie sie mit ihren eignen Händen ausüben können und sich in irgend einem dieser Berufszweige als gelehrige Schüler ihrer Lehrherrn beweisen, so müssen die, die wirklich fromm sein wollen, nicht nur die Theologie und die Art ihres Wesens, sondern auch die Gebote und Satzungen tätiger Frömmigkeit gründlich lernen." Alexander

Alensis bemerkt (p. 1 q. 1 membr. 4) folgendes: „Die Theologie ist mehr Sache der Frömmigkeit als der Kunst, mehr Weisheit als Wissen und besteht mehr in *Frömmigkeit und im Wirken als in Beschaulichkeit* und Kenntnis.“ Bei Bonaventura heißt es noch: „Die Theologie ist ein Liebling der Beschaulichkeit und hat den Zweck, daß wir gut werden, das letztere aber ist die Hauptsache.“ Zum Schluß hören wir, was Gerson (in B. IV de cons. pros. 4) sagt: „Wie bei Cicero ein Redner als ein guter, redegewandter Mann beschrieben wird, so nennen wir einen guten und in der heiligen Schrift wohl unterrichteten Menschen einen Theologen, aber das Unterrichtetsein bezieht sich nicht nur auf den Verstand, sondern vielmehr auf die Gesinnung, so daß er, was er in der Theologie begriffen hat, durch andauerndes Überdenken auf die Gesinnung seines Herzens und die Ausübung der Tat überträgt.“

§ 13.

4. Die Einteilung der Theologie.

Die Theologie wird in wahre und falsche unterschieden. Die wahre Theologie umfaßt die wahre Erkenntnis des einen wahren Gottes, die falsche die *verkehrten Gedanken der Heidenseelen, die von dem Licht des Wortes* nicht berührt sind. So sagt Luther (zu Psalm 31): „Über Gott redet und denkt nicht nur das Volk Gottes, sondern auch das Volk des Teufels.“

1. Die falsche Theologie.

Es ist aber zu bemerken, daß die falsche Theologie in Wirklichkeit gar keine Theologie ist, sondern nur so genannt werden kann, wenn man sich auf den Standpunkt der Heiden stellt. Wenn also die Theologie in wahre und falsche unterschieden wird, so geschieht das mehr unter Ablehnung des einen Gliedes, daß nämlich die falsche Theologie von der wahren und eigentlichen abgelehnt wird, als in dem Gedanken, daß beides gleichberechtigte Arten sind und zusammen erst die Theologie ausmachen. So ist es mit dieser Einteilung also gerade so, als wenn man die Menschen in *wirkliche und gemalte oder tote* Menschen einteilt.

§ 14.

Die falsche Theologie wird noch weiter unterschieden in die vulgäre und die philosophische. Vulgäre wird die genannt, die bei den unvollkommenen Anfängen unserer Natur stehen bleibt und sich nicht durch vernünftiges Denken höher erhebt. Philosophische dagegen heißt die, die durch die irrende Vernunft zu falschen Schlüssen kommt (Röm. 1, 21, sie sind in ihren Gedanken nichtig geworden). Später war die Theologie bei den Heiden hinsichtlich der Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigt, zweifach. Die eine handelte nämlich von den eigentlichen Göttern, und wurde speziell Theologie genannt, die andere von den Dämonen,

Augustin berichtet (in B. 9 de civitate dei, c. 1), daß die Heiden die eigentliche Theologie in drei Arten teilten. Die eine war die mythische, die andere die physische und die dritte die politische, aus dieser Quelle ist die Theologie hervorgegangen, die sich mit den Sagen, und die, die sich mit den natürlichen Verhältnissen, und die, die sich mit bürgerlichen Verhältnisien beschäftigt. Die Theologie, die die Macht der Dämonen beschrieb, wurde teils Magie und Goëtie genannt, wenn sie nämlich davon handelte, wie man die bösen Dämonen besänftigte und ihre üblen Einflüsse abwand, teils hieß sie Theurgi und Telete, und deren Absehen war darauf gerichtet, die guten Dämonen durch Opfer anzulocken und einzuladen. Man vergleiche hierzu Eusebius (B. 4 de praep. evang.), Augustin (B. 6—8 de civ. dei), Coelius Rhodiginus (B. 1 lect. antiq., c. 33) und Ludovikus Vives (B. 10), die diese Unterarten der heidnischen Theologie rezensieren und verwerfen.

§ 15.

II. Die wahre Theologie.

Die wahre Theologie betrachtet man absolut oder relativ, d. h. rein für sich oder rücksichtlich ihres Subjektes. Hieraus stammt die Unterscheidung in „urbildliche" und „abbildliche" Theologie. Die ur- oder vorbildliche ruht in Gott dem Schöpfer, insofern Gott in ihr sich selbst in sich selbst erkannt hat und außerhalb seiner das durch ihn entstandene Weltall durch einen Ihm allein zukommenden und unveränderlichen Wissensakt ebenfalls erkannt hat. Diese Theologie, die in dem Schöpfer ruht, ist unerschaffen und zu seinem Wesen gehörig, sie ist unendlich und vorbildlich und unterscheidet sich daher durchaus von der „abbildlichen" Theologie; denn diese ist erschaffen, zufällig und endlich und ein Ausfluß und Abglanz von jener, sie ist gleichsam aus der ersteren infolge einer dankenswerten Mitteilung geprägt und gebildet. Zum Subjekt hat sie entweder Christus, das Haupt oder seine Glieder. Sie ist die in dem Menschen Christus innewohnende Weisheit, die die vollendetste Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge umfaßt, und sie wird die Theologie der Vereinigung (nämlich hinsichtlich der beiden Naturen in Christo) genannt. Sie unterscheidet sich durchaus von der Theologie, die den vernünftigen Kreaturen innewohnt, weil die menschliche Seele Christi in das spezifische Sein des Logos aufgenommen ist und damit weit über Würde und Wissen aller Engel und Menschen hinausgehoben ist, so daß sie mit Recht völlig einzigdastehend genannt wird.

§ 16.

Die abbildliche Theologie in den vernünftigen Kreaturen ist entweder die der Seligen oder derer, die noch auf dem Wege dahin sind.

Die Theologie der Seligen wird eine Theologie des Schauens und des Lebens genannt, sie besteht in einer ungetrübten auf Anschauung beruhenden Kenntnis Gottes oder einem beseligenden Anschauen, das den Seligen im ewigen Leben geschenkt ist. Es ist das entweder die Theologie der seligen Engel, die da immer das Angesicht des himmlischen Vaters (Matth. 18, 10) sehen, oder die der seligen Menschen, die den HErrn von Angesicht zu Angesicht sehen (1. Kor. 13, 12. 2. Kor. 5, 7. 1. Joh. 3, 2). Von der Theologie der Engel und seligen Menschen können wir in der Dunkelheit dieses Lebens wenig wissen und sagen. Augustin spricht mit feinem Wortspiel von ihr also: „Sie sehen beständig Dein Angesicht und sie lesen dort ohne Zeitmaß, was Dein ewiger Wille will; sie lesen, sie erlesen, sie lesen aus, immer ist es ein Lesen, und nie verschwindet, was sie lesen; auch durch erlesen und auslesen lesen sie die Unveränderlichkeit Deines Ratschlusses.“

Diese Theologie der Seligen unterscheidet sich von der Theologie derer, die noch auf dem Wege sind, so, daß jene dauernd, diese vorübergehend, jene vollendet, diese unvollendet ist (1. Kor. 13, 9). Einige unterscheiden die abbildliche Theologie so, daß sie sie in die der Engel und der Menschen und zwar in diesem und im zukünftigen Leben scheiden. Aber die Sache kommt auf eines heraus.

17.

Die Theologie der noch auf dem Lebenswege Wandernden wird eine Theologie der Offenbarung und des Weges genannt, d. h. es ist göttliche Weisheit und Kenntnis der göttlichen Dinge, die den Menschen in diesem Leben von Gott mitgeteilt wird. Sie wird aber teils durch das Licht der Natur mitgeteilt, und dann heißt sie: die natürliche Theologie, teils durch das Licht der Gnade, das in dem offenbarten Worte entzündet ist und heißt dann übernatürliche, heimliche oder gnadenreiche Theologie. Z. B. Tertullian (in B. 1 c. Marcion p. 175): Wir erklären Gott als einen, der zuerst durch die Natur erkannt, dann durch Gelehrsamkeit gründlich erkannt werden muß, durch die Natur nämlich aus seinen Werken, durch die Gelehrsamkeit, nämlich aus den Verkündigungen. Augustin teilt die Theologie in natürliche und offenbarte und braucht den Ausdruck „Offenbarung“ in engerem Sinne, nämlich für die Wortoffenbarung; in weiterem Sinne gehört „Offenbarung“ auch der natürlichen Theologie an. Röm. 1, 19: Denn, daß man weiß, daß Gott ist, ist ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart.“ Theodoret sagt (in serm. 3 de cur. graec. affect. p. 38) davon: „Auch die Natur hat von Anfang an die wahre Theologie dargeboten.“

Die natürliche Theologie ist entweder angeboren; dann umfaßt sie die uns angeborenen gemeinsamen Vorstellungen theoretischer Art, daß Gott ist, daß Er gerecht, gut usw. ist, und praktischer Art, daß Er verehrt werden muß usw. Sie ist aber auch erworben, nämlich aus dem Anschauen der Kreaturen und der göttlichen Werke abgeleitet. Röm. 1, 20: „Gottes unsichtbares Wesen wird seit der Schöpfung der Welt, durch Seine Werke wahrgenommen, gesehen." Die natürliche Theologie war vor dem Sündenfall weit vollkommener und herrlicher als sie jetzt nach dem Fall ist; denn es sind nur einige schwache Reste des göttlichen Ebenbildes übrig geblieben, aus denen, sowie aus der Betrachtung der Kreaturen, einiges von Gott und göttlichen Dingen erkannt werden kann. Daher sagt Alexander Alensis (S. 1 q. 2 membr. 3 art. 2): „Gott wird durch die Kreaturen wie durch einen Spiegel, durch das Wort wie durch ein Licht erkannt." Und Thomas fügt hinzu: „Die Wahrheit über Gott, durch die Vernunft von wenigen erforscht, wird dem Menschen nur langsam und mit vielen Irrtümern gemischt zuteil." Diese natürliche Theologie wird in dem Artikel: Gott und zwar in dem Kapitel: „Die natürliche Erkenntnis Gottes" weiter behandelt.

Die übernatürliche Theologie, die durch das Licht der Gnade entsteht, wird entweder auf außerordentliche Weise durch unmittelbare Erleuchtung und Eingebung Gottes bei den Propheten und Aposteln oder auf einfache Art durch Predigt, Meditation usw. erworben. Zur Meditation gehört fleißiges, emsiges Erforschen der Schrift, das Studium der Sprachen, in denen Altes und Neues Testament geschrieben ist, das Lesen der Schrifterklärungen, Übungen im Disputieren über die Schrift und zuletzt noch einige andere Hülfsmittel, die an ihrem Platze aufgezählt sind. Hier dagegen handelt es sich um die wahre Theologie, die abbildliche, die in den Menschen auf Erden an dem Licht der Gnade, im Worte offenbart, entzündet und auf dem geordneten Wege mitgeteilt ist. Man unterscheidet sie als die theoretische, die man Gottesweisheit, Gotteserkenntnis oder die Theologie an sich nennt — und die praktische, die man Gottesverehrung, Gottesdienst nennt. Was aber von solcher Unterscheidung zu sagen ist, ergibt sich aus Vorstehendem.

§ 18.

5. Die wirkende Ursache der Theologie.

Die wirkende Ursache der übernatürlichen Theologie ist die göttliche Offenbarung, die uns in dem offenbarten Worte überliefert ist. Also ist Gott mit Seiner Offenbarung die vornehmste wirkende Ursache (Matth. 11, 27. 16, 17. 1. Kor. 2, 10). Die vermittelnde Ursache ist das

Wort, das Mittel der göttlichen Offenbarung. Danach aber ist das Wort des Menschen zwiefacher Art: 1. innerlich, im Geist verborgen, gleichsam ein Sprößling des Geistes; 2. äußerlich, nach außen tretend. Dies letztere ist wiederum zwiefach, es wird nämlich entweder mit dem Munde vorgetragen und zeigt die inneren Gedanken des Geistes, oder es steht auf dem Papier geschrieben da. Ebenso hat auch Gott, nach dessen Bild der Mensch geschaffen ist, gleichfalls zwiefaches Wort, 1. ein inneres und ewiges, das aus Seinem eigenen Wesen von Ewigkeit her geboren ist, und von dem sich das des Menschen unermeßlich weit unterscheidet, 2. ein äußeres, mit dem Er in der Zeit zu den Menschen redet, bald durch Anhauchen oder innere Inspiration — das ist dann die unmittelbare Erleuchtung, bald durch äußere Rede. Diese wird wieder entweder mittelbar oder unmittelbar durch Engel oder Menschen, seine Herolde und Diener, mitgeteilt, oder es wird in Schrift verfaßt und wird dann Gottes geschriebenes Wort oder die heilige Schrift genannt. Aber diese Unterscheidungen machen keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Wort Gottes, das den Menschen mitgeteilt ist, sondern bringen nur die unterschiedlichen Arten der Mitteilung und Offenbarung zum Ausdruck. Es ist nämlich nur das eine Wort und der eine Heilsplan Gottes, der den Propheten und Aposteln durch unmittelbare Erleuchtung und Inspiration offenbart und mitgeteilt ist; denen, die die Propheten und Apostel noch auf dieser Erde lebend gelehrt haben, ist es durch die Predigt der lebendigen Stimme, uns aber wird es durch das Lesen und Überdenken der Schrift mitgeteilt.

§ 19.

Aus Vorstehendem nehmen wir als erwiesen an, daß die genau entsprechende und eigentliche Grundlage der übernatürlichen Theologie die göttliche Offenbarung ist. Da diese heutzutage nur in den heiligen Schriften, nämlich den prophetischen Büchern des Alten und den apostolischen Büchern des Neuen Testamentes geschrieben vorliegt, so sagen wir, das geschriebene Wort Gottes, oder was dasselbe ist, die heilige Schrift sei die einzige und eigentliche Grundlage der Theologie. Dabei muß man aber beachten, daß hier nicht von dem Ursprung des Seins sondern des Erkennens die Rede ist. Gott ist der Ursprung des Seiens und die erste Ursache der Theologie, und von Ihm geht die Mitte und das Ende aus, aber der Ursprung des Erkennens in der Theologie ist das Wort Gottes. Einige Scholastiker behaupten, die Glaubensartikel seien die Grundlage der Theologie, z. B. Thomas (p. 1 q. 1, art. 7) und Capreolus (q. 1 prolog art. 1, concl. 5), aber ihnen widersprechen die an=

deren mit folgender Schlußfolgerung: das, was in irgend einem Fach zuerst behandelt wird, kann nicht die Grundlage des Ganzen sein. Die Glaubensartikel sind nun aber in der Theologie zuerst aufgestellt, sie sind aus der heiligen Schrift gezogene Schlüsse. Also können nicht sie die einzige Grundlage der Theologie sein, sondern die heilige Schrift ist es.

§ 20.

Dies wird mit folgender deutlicher Schlußfolgerung bewiesen: Wo alle Eigentümlichkeiten einer Grundlage zusammentreffen, das wird mit Recht als Grundlage festgestellt. Nun treffen aber bei der heiligen Schrift alle Eigenheiten einer Grundlage der Theologie zusammen. Also ist die Annahme bewiesen. Die Grundlagen auf jedem Gebiet müssen allem voranstehend, wahr, untadelig, an sich glaubhaft und unwidersprochen sein, so daß ihr Gegenteil oder aus ihrem Gegenteil gezogene Schlüsse jedem richtig Urteilenden überaus trügerisch erscheinen und andererseits jeder das, was mit ihnen übereinstimmt, für sicher und gewiß erkennt (man vergleiche Aristoteles B. 1, post. c. 2). Alle diese Eigentümlichkeiten kommen dem geschriebenen Worte Gottes zu und zwar ihm allein, wie in dem Artikel: „Die heilige Schrift“ des weiteren dargelegt werden soll. Folglich ist das geschriebene Wort Gottes die alleinige Grundlage der Theologie.

§ 21.

Ich will die vortrefflichen Aussprüche des Lyranus und des Thomas von Aquino über diese Sache anführen, sie sind gegen die Päpstischen wohl zu merken und dringend zu betonen. Nikolaus von Lyra schreibt im Kommentar zum Tobias folgendes: „Wie in den philosophischen Schriften die Wahrheit dadurch erkannt wird, daß man alles auf die ersten Grundlagen, die an sich bekannt sind, zurückführt, so erkennt man in der katholischen Tradition, wie viel darin von dem enthalten ist, was man im Glauben festhalten muß, dadurch, daß man auf die kanonischen Schriften zurückgeht, die ja auf göttlicher Offenbarung beruhen und denen kein Irrtum unterlaufen kann.“ Thomas schreibt (p. 1 q. 1 art. 8, resp. ad 2) ferner: „Mit der Autorität zu argumentieren, ist ganz besonders der Theologie eigentümlich; das kommt daher, weil ihre Grundlagen auf Offenbarung beruhen, denn darum muß man der Autorität derer glauben, denen die Offenbarung zu teil geworden ist. Aber das tut der Würde dieser Wissenschaft keinen Abbruch. Denn eine Behauptung, die auf, durch menschliche Vernunft begründeter, Autorität ruht, kann sehr schwach sein, eine Behauptung

aber, die auf, durch göttliche Offenbarung begründeter, Autorität ruht, ist sehr kräftig. Auch die heilige Wissenschaft benutzt die menschliche Vernunft, nicht zwar, um den Glauben zu beweisen, denn dadurch würde das Verdienst des Glaubens aufgehoben, sondern um einiges, was in dieser Wissenschaft gebracht wird, deutlich zu zeigen. Da nämlich die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern zur Vollendung bringt, so muß die natürliche Vernunft dem Glauben dienen, gerade wie die natürliche Neigung des Willens der Liebe folgt. Daher kommt es, daß die heilige Wissenschaft die Autorität der Philosophen benutzt, dort, wo sie mit ihrer natürlichen Vernunft die Wahrheit erkennen konnten, z. B. Apg. 17. Aber allerdings benutzt die heilige Wissenschaft derartige Autoritäten und gleichsam als auswärtige, wahrscheinliche Beweise. Die Autorität der heiligen Schrift dagegen braucht sie notwendigerweise zum Beweisen, die Autorität aber der andern Gelehrten der Kirche nur, um etwas als wahrscheinlich anzuzeigen. Es stützt sich nämlich unser Glaube auf der den Propheten und Aposteln zuteil gewordenen Offenbarung, die ja die kanonischen Bücher geschrieben haben, nicht aber auf eine Offenbarung, die anderen Gelehrten geworden sein könnte."

Diesen Aussprüchen des Lyranus und des Thomas dürfte man wohl nicht mit Unrecht das hinzufügen, was Bellarmin (in praef. controv. primae generalis) sagt: „Zwischen uns und allen Häretikern ist darüber kein Streit, daß das Wort Gottes die Glaubensregel ist, aus der man alle Dogmen beurteilt; daß es die gemeinsame, von allen zugestandene, Grundlage ist, von der aus man Schlüsse ziehen kann, daß es endlich das geistliche Schwert ist, von dem man bei dem derzeitigen Streit nicht absehen darf." An anderer Stelle fügt er hinzu: „Es gibt nichts, was so klar und sicher ist, wie die heilige Schrift, die Bücher der Propheten und Apostel enthaltend, so daß, wer ihnen nicht glauben will, sehr thöricht sein muß.

§ 22.

Wenn man also aus den Dekreten des Papstes, den Beschlüssen der Konzilien, den Aussprüchen der Väter, dem Brauch der Kirche usw. in Glaubenssachen und theologischen Schlüssen Beweise herbeizieht, so soll man wohl bedenken, daß sie nicht aus erster sondern aus zweiter und weniger vornehmer Quelle stammen, und daß sie immer nach jener einzigen und wahren Quelle der Theologie, dem Worte Gottes, beurteilt werden müssen. Ferner haben sie nicht die geringste Beweiskraft, soweit sie nicht mit ihr übereinstimmen; weichen sie von ihr ab, so geht ihnen jegliche Beweiskraft verloren. Wir wollen zu dem Zweck hören,

was die Gegner selbst über jene Quellen zweiter Ordnung aussagen. **1.** Über die Papstdekrete urteilt Ambrosius Katharinus also: „Es spricht nichts dagegen, daß der Papst auch in Glaubenssachen irren kann, auch wenn einige neuere Schriftsteller gewagt haben, das Gegenteil im Gegensatz zu der einstimmigen Ansicht der Gelehrten zu behaupten.“ **2.** Über die Konzilbeschlüsse äußert sich Panormitanus so: „Das Konzil kann irren, wie es je und je geirrt hat. Denn, wenn es sich um Glaubensentscheidungen handelt, ist der Ausspruch eines einzigen Privatmannes dem Ausspruch des Papstes vorzuziehen, wenn er sich dabei von besseren Gründen des Alten und Neuen Testamentes leiten läßt, als der Papst es tut. Dem widerspricht es nicht, wenn man sagt: das Konzil kann nicht irren, weil Christus für seine Kirche gebeten hat, daß sie nicht abfalle, denn ich behaupte, wenn das allgemeine Konzil auch die ganze Kirche repräsentiert, so ist es doch nicht die Gesamtkirche in Wahrheit, sondern nur vertretungsweise, denn die Gesamtkirche setzt sich aus der Summe aller Gläubigen zusammen; daher machen alle Gläubigen des Erdkreises jene Gesamtkirche aus, deren Haupt und Bräutigam Christus selbst ist, und das ist die Kirche, die nicht irren kann.“ **3.** Von den Aussprüchen der Väter sagt Bellarmin (B. 2 de concil., c. 12): „Die Schriften der Väter sind keine Glaubensregeln und haben keine verpflichtende Autorität,“ und (B. 3 de verb. dei c. 10): „Wer möchte leugnen, daß die Väter in hervorragender Weise die Gabe der Auslegung gehabt haben, und ihnen doch offenkundige Fehler nachzuweisen sind?“ **4.** Über den kirchlichen Gebrauch finden sich im kanonischen Recht viele vortreffliche Aussprüche der Alten; z. B. von Augustin: „Wenn die Wahrheit offenkundig geworden ist, muß die Gewohnheit der Wahrheit weichen. Wer möchte daran zweifeln, daß das wirklich der Fall ist? Kein Mensch schätzt die Gewohnheit höher ein als Vernunft und Wahrheit, weil Vernunft und Wahrheit immer die Gewohnheit ausschließen.“

§ 23.

Aus demselben Grunde ziehen wir den Schluß, daß in Stücken des reinen Glaubens und der Offenbarung aus der menschlichen Vernunft keine Beweise gegen die im göttlichen Worte kund getane Wahrheit hergenommen werden können, noch daß die menschliche Vernunft als eine zweite Quelle der Theologie zusammen mit dem offenbarten Worte hingestellt werden darf. Denn obwohl in der Theologie einiges vorkommt, das aus dem Licht der Natur und der Vernunft erkannt werden kann, darf die menschliche Natur dennoch nicht zur Erkenntnis der eigentlichen Glaubensgeheimnisse beitragen wollen; und was in der

Theologie als durch die Natur erkannt vorkommt, das braucht sie nicht anderswoher erbetteln, sondern vermag sie aus ihrer eigenen Quelle, nämlich dem Worte Gottes, hinlänglich zu beweisen. So sagt Scaliger (exerc. 6, sect. 3): „Ein Künstler empfängt von einem Künstler Fragen, Antworten, Aussagen und Schlüsse auf zweierlei Weise. Die eine besteht darin, daß die Kenntnis des Geringeren völlig von dem Höheren abhängt. Die andere besteht darin, daß ein Künstler das, was von dem andern behauptet ist, annimmt, aber das sind nicht seine eigenen Gründe, die Sache ist auch nicht von ihm bewiesen, als wenn er selbst es nicht beweisen könnte, sondern um es zu prüfen und darüber zu urteilen." Auf diese letztere Art nimmt der Theologe von dem Philosophen einiges an, nicht als ob er es nicht ohne die Philosophie aus der Schrift als der eigentlichen Quelle seines Wissens erkennen könnte, sondern weil er die Wahrheit desselben bei der Prüfung an der Norm seiner Quelle bemerkt. Gerson sagt (B. 1 de cons. theol. pros. 1) darüber: „Wie die Gnade die Natur, wie die Herrin die Magd, wie die Lehrerin den Unterricht, wie die Ewigkeit die Zeit, wie der Verstand die Vernunft, wie das Unsichtbare das Sichtbare, so übertrifft die Theologie die Philosophie, die sie nicht von sich weist, sondern in ihr Gefolge aufnimmt. Es ist aber ewiges Gesetz und Ordnung, daß das Höchste eines untergeordneten Dinges sich mit dem Geringsten eines höheren Dinges berührt. Die Theologie der Christen billigt die Lehren der Philosophie, wenn sie wahr, richtig und gut sind, indem sie sie nach ihrem eigenen Rechte gebraucht und sie als rechtgläubig hinstellt; wenn sie noch dunkel sind, hellt sie sie auf, wenn noch mit schädlichen Irrtümern vermengt, trennt sie das Wertvolle vom Unnützen, behält das eine und entfernt das andere.

§ 24.

Es ist daher sehr verkehrt, einen Schluß, der aus der eigentlichen Quelle der Theologie, nämlich dem Worte Gottes, hergeleitet ist, von einem fremden Prinzip aus zu bekämpfen und somit eine Versetzung auf ein fremdes Gebiet, die von den Philosophen selbst verworfen wird, vorzunehmen. Das erkennen in der Theorie alle die an, die es in der Praxis nicht überall beachten. Man vergleiche Sadeel (in praef. operum de methodo disputandi in theol. p. 7): „Da die Theologie über allen Wissenschaften steht, so ist es nicht nur ungereimt, sondern auch schlecht und unwürdig, sie den philosophischen Prinzipien zu unterwerfen;" oder an anderer Stelle: „Da die heilige Schrift in den Dingen, die das Heil angehen, die Norm für alle Wahrheit ist, so muß die Philosophie an der Schrift gemessen werden, nicht umgekehrt. Petrus Martyr bemerkt

(class. 2, loc. comm. c. 1 § 25): „Zuerst muß das, was wir glauben sollen, aus der heiligen Schrift nachgewiesen werden, danach, wenn wir es nicht erreichen können, stützen wir uns auf den Glauben und setzen die Vernunft beiseite.“ Bei Suitlivius (de purg. contra Bellarmin c. 18, p. 242) heißt es: „Da der Glaube höher ist als die Vernunft und die Vernunft in göttlichen Dingen blind ist, bringt Bellarmin hier nichts anderes zustande, als daß er nachweist, wie sein Fegfeuer, welches er durch die Vernunft leuchten lassen will, den Glauben nichts angeht, und daß er seine Blindheit, die, obwohl von hellem Licht umflossen, doch bei der Finsternis hängen bleibt, allen offenkundig macht.“ Mornäus bemerkt (in praef. lib. de eucharist. p. 44): Thomas schließt seine Lehre direkt an die Schrift an und weicht darin von denen ab, die entgegen der Regel der Logik, von einer Wissenschaft nicht auf eine andere überzuspringen, von den Prinzipien der Philosophie und anderer Disziplinen zugleich aus disputieren wollen, während unsere Überlegung doch gemäß dem wahren Gebrauch der Logik die Theoreme aus den Prinzipien einer Wissenschaft und aus ihnen die zu ihr gehörigen Folgesätze ableiten muß; ferner sagt er (Buch 3 de sacrif. Missae c. 13, p. 1223): „Menschliche Gründe sind in theologischen und göttlichen Dingen ebenso unannehmbar, wie die der Rechtsanwälte bei Ärzten; um so weniger, da das Subjekt der Theologie unbegrenzt und niemandem bekannt ist, soweit es sich nicht selbst aufdeckt; darum überragt sie selbst auch unbegrenzt und ohne Analogie alle übrigen Disziplinen.“ Witakerus bemerkt in der Schrift gegen Rainoldus (Kap. 8, S. 261): „Das Argument, das sich in Glaubens- und Religionssachen allein auf die Vernunft stützt, das ist, so gestehen wir frei, in dem Kriegsdienst des Herrn ein unerlaubtes Geschoß. Was man also gegen die Philosophie und die Vernunft gesagt hat, wenn sie von dem Glauben, den wir aus der Schrift lernen, abschrecken, das wollen wir fröhlich annehmen.“ Man vergleiche tr. de interpr. scripta. § 172.

§ 25.

6. Materie und Form der Theologie.

Als die Materie der Theologie kann man des Lehrens halber die theologischen Wahrheiten, nämlich die Prinzipien und theologischen Schlüsse, die aus dem geoffenbarten Worte, gleichsam ihrem eignen Prinzip abgeleitet sind, hinstellen. Die Form der Theologie ist die Anordnung und Einteilung der Wahrheiten selbst, worin alte und neue Schriftsteller ungemein voneinander abweichen. Augustin in euch. c. 4 und Thomas quisc. 3 bringen den gesamten theologischen Stoff in drei Kapiteln unter, nämlich unter: Glaube, Hoffnung und Liebe. Ebenso

sagt Augustin in Buch 2 de doctrina christ. c. 9, die Theologie umfasse die Glaubensregeln und Lebensvorschriften, also die Lehre vom Glauben und den guten Werken. Mit dieser Einteilung stimmt die überein, in der zwei Teile der Theologie aufgestellt werden, von denen der eine das behandelt, was wir glauben, der andere das, was wir tun müssen; der eine die wahre Gotteserkenntnis, der andere den rechten Gottesdienst; der eine den rechten Glauben, der andere das heilige Leben; der eine begreift die Wahrheit, der andere übt die Frömmigkeit; in dem einen wird Gott erkannt, in dem anderen Gott geehrt; der eine setzt uns an die rechte Stelle Gott gegenüber, der andere dem Nächsten gegenüber. In Buch 83 q 81 sagt er, die Theologie bestehe in Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis; deswegen seufze er täglich zu Gott: „HErr, gib mir, daß ich mich und dich erkenne.“

Einige teilen die Theologie in zwei Teile: der eine handelt von dem Verlust, der andere von der Wiederherstellung des Heiles. Andere machen mit Rücksicht auf das Objekt der Theologie drei Teile daraus: der eine handelt von Gott, der zweite von den Engeln, der dritte von den Menschen im Zustand ihres ursprünglichen, ihres verdorbenen und wiederhergestellten Wesens. Noch andere zählen vier Teile auf: **1.** Die Kenntnis von Gott dem Schöpfer. **2.** Von Christus dem Erlöser. **3.** Wie man die Gnade Christi ergreift. **4.** Die äußeren Mittel, die zum Heil hinführen. Lombardus folgt in princ. sent. Augustin (Buch 1, de doctr. Christ. c. 2) und lehrt, die ganze heilige Wissenschaft bestehe in den beiden Stücken: die Dinge und die Zeichen. Von den Dingen seien die einen die, die man genießen, die anderen die, die man benutzen müsse, die dritten die, die selbst genießen und benutzen. Von den Zeichen seien die einen das Alte, die anderen das Neue Testament.

Unsere eigene Ansicht über die Reihenfolge der theologischen Lehrstücke haben wir schon auseinandergesetzt (disp. 1 Aphorism.).

§ 26.

7. Der Zweck der Theologie.

Der Zweck der Theologie ist ein doppelter, einmal ein hauptsächlicher und höchster, sodann ein mittelbarer. Der hauptsächlichste und höchste ist die Verherrlichung Gottes. Denn eben darum hat Gott sich in seinem Wort geoffenbart, und zu dem Ende teilt er die theologische Weisheit den Menschen mit, daß Er von ihnen richtig erkannt und in diesem wie im künftigen Leben verherrlicht, verehrt, angerufen werde. Laktantius im vierten Buch seiner „göttlichen Institutionen“ Kap. 3 S. 195 sagt: „wenn die Gottheit, die diese Welt

regiert, mit einer unglaublichen Wohltätigkeit das Menschengeschlecht erträgt und gleichsam mit väterlicher Güte pflegt, so will sie in der Tat, daß ihr dafür Dank erstattet und Ehre gegeben wird, und das entsprechende Verhalten der Frömmigkeit kann bei einem Menschen nicht vorhanden sein, wenn er sich gegenüber den himmlischen Wohltaten als ein Undankbarer gezeigt hat.“ Augustin in seinem Buch „über den Geist und die Schrift“ Kap. 13 sagt: „eben darin besteht jene Weisheit, die Frömmigkeit genannt wird, daß „der Vater des Lichts, von dem alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe kommt“ verehrt wird. Er wird aber verehrt durch das Opfer des Lobens und Dankens mit der Tat, so daß sein Verehrer nicht in sich selbst, sondern in ihm seinen Ruhm findet.“ Der mittelbare und demnächstige Zweck der Theologie ist einmal ein innerlicher, nämlich die Unterweisung der Menschen zur ewigen Seligkeit, sodann ein äußerlicher, nämlich eben die Erlangung der Seligkeit oder des ewigen Lebens selbst Luk. 1, 76. Joh. 5, 39. 20, 31. Röm. 15, 4. 2. Tim. 3, 16. Alles also, was zu diesem Ziel nicht trägt oder beiträgt, weder direkt noch wenigstens indirekt, weder unmittelbar oder mittelbar, das gehört nicht zur theologischen Erkenntnis. Hilarius im zehnten Buch über die Dreieinigkeit S. 228 sagt: „Nicht durch schwierige Fragen ruft uns Gott zum seligen Leben, auch lockt Er uns nicht durch mannigfache Arten wortreicher Beredsamkeit. Das ewige Leben ist für uns vorhanden in dem gradeheraus geredeten und leichtverständlichen Wort: an Jesum, den durch Gott von den Toten Auferweckten, glauben und Ihn auch als HErrn bekennen.“ Daraus kann man leicht entnehmen, was von gewissen mehr nichtigen als richtigen Forschungen und müßigen Untersuchungen der Scholastiker, die der Apostel „törichte und unnütze Fragen“ nennt 2. Tim. 2, 23, zu halten ist, nämlich daß sie eher zur schwatzhaften Irrlehre als zur Gotteslehre gehören. 1. Tim. 1, 6. Der Pariser Lehrer Nicolaus von Clemangis hat gesagt: „Die Wissenschaft der Sophisten habe dieselbe Natur wie die Früchte, die am Ufer des Toten oder Sodomitischen Meeres wachsen, welche nämlich, wenn sie auch äußerlich dem Auge ein angenehmes Bild darbieten, doch innerlich nur Staub und Asche sind.“ Vergl. Joh. Ludw. de Vives in seiner Ausgabe der Bücher Augustins über den Staat Gottes Buch 2 Kap. 13, Buch 3 Kap. 31, Buch 11 Kap. 11 und 24, Buch 13 Kap. 1, Buch 18 Kap. 18, Buch 19 Kap. 12, Buch 20 Kap. 6, Buch 21 Kap. 7 und Erasmus in seinen Anmerkungen zu 1. Tim. 1.

§ 27.

8. Die Wirkung der Theologie.

Die Wirkung der Theologie ist eine doppelte, einmal eine ihr eigentümliche, dann aber auch eine zufällige. Die eigentümliche Wirkung fällt mit dem natürlichen und eigentümlichen Zweck der Theologie zusammen, sie besteht nämlich darin, daß sie „Menschen zur Seligkeit unterweisen" 2. Tim. 3, 10, „an aller Lehre und in aller Erkenntnis reich machen" 1. Kor. 1, 5, die angeborene Verkehrtheit wieder beseitigen, die Sinne zu Gott erheben, über das, was geglaubt und getan werden soll, belehren und auf diese Art den Weg ins Himmelreich zeigen kann. Über diese ihr eigentümliche Wirkung der Theologie verbreitet sich in ausgezeichneter Weise Diadochius in dem ein wenig weiter oben angezogenem Werk. Die zufällige Wirkung ist die, daß sie die Verdammnis derer vermehrt, die, obwohl sie den Willen Gottes sehr wohl erkannt und durchschaut haben, dennoch nicht im mindesten sich Mühe gaben, ihn durch die Tat zu erfüllen Luk. 12, 47. „Wo ein größeres Gnadengeschenk der Erkenntnis ist, da unterliegt auch die Übertretung einer größeren Schuld," sagt Gregor. „Die Erkenntnis ist ein gar sehr erschwerender Umstand, wenn sie nicht zur Tat gemacht wird", sagt Hugo zum 13 Kap. des Evangelium Johannes.

§ 28.

9. Der Gegenstand der Theologie.

Das Subjekt, um das es sich handelt, oder der Gegenstand der Theologie, wird von den Verschiedenen verschieden bezeichnet. Die einen stellen einen doppelten Gegenstand fest, nämlich als ersten eben Gott, der verherrlicht werden, und als zweiten eben den Menschen, der gerettet werden soll. Jenen nennen sie den Gegenstand „der Betrachtung", diesen dagegen den Gegenstand „der Bearbeitung". Die anderen stellen als Gegenstand fest: Gott und die Kreaturen, denn sie wollen, daß die Theologie in der Betrachtung der letzteren ebenso sehr wie in der Erkenntnis Gottes ihren Inhalt finde. Wieder andere stellen Gott, soweit Er nicht schlechthin an und für sich, sondern nur beziehungsweise, nämlich rücksichtlich Seiner göttlichen Offenbarung, in Betracht kommt, als den Gegenstand der Theologie fest. Daher sagt auch Luther zu 1. Mos. 26: „nach Gott muß man fragen unter Hervorhebung, nicht Seines Wesens, sondern seines Verhältnisses zu uns." Hieronymus in der Vorrede zum Kommentar über die Klagelieder des Jeremias beschränkt den Gegenstand der Theologie auf „die Sakramente Christi und der Kirche". Luther in der Vorrede zum Kommentar über Psalm 51 Bd. 4, lateinische Ausgabe S. 379 sagt: „Der der Theologie eigentümliche Gegenstand ist der der Sünde schuldige und ver-

lorene Mensch und Gott, der Gerechtmacher und Erretter des Menschensünders." Noch andere stellen Christum oder, was dasselbe ist, Gott, soweit Er sich in der Erscheinung des Mittlers Christus geoffenbart hat, als den einzigen Gegenstand der Theologie dar 1. Kor. 2, 2. 2. Kor. 4, 6. Luther im 7. Band, deutsche Ausgabe, S. 73 sagt: „Gott kann nirgendwo gefunden werden außer in Christus." Aber das alles sind keine Gegensätze sondern nur untergeordnete Verschiedenheiten. Wir haben oben gesagt, die Theologie sei eine praktische Wissenschaft, nun aber ist bei den praktischen Lehrzweigen der Gegenstand oder das Subjekt, um das es sich handelt, eben das, in dem der ganze Lehrzweig seinen Inhalt findet. Und das ist in der Theologie der Mensch, sofern er zur ewigen Seligkeit hindurchgeführt werden soll. Und zwar an und für sich betrachtet ist dies Subjekt eben der Mensch ohne weiteres, nach seinen näheren Umständen betrachtet ist es der Mensch, sofern er zur Seligkeit unterwiesen und hindurchgeführt werden soll. Wie man also in der Medizin die Lehre von der Naturbeschaffenheit kennt und daneben die Lehre von der Naturstörung, welche die Zufälle des Subjekts (nämlich eben des menschlichen Körpers, um den es sich hinsichtlich seiner Heilung handelt) betrachtet: so wird in der Theologie, die eine Geistesmedizin ist, zuerst von der hergerichteten und zugrunde gerichteten Natur des Menschen gehandelt, und darnach werden die Mittel, die zum Zweck der Theologie, nämlich zur Wiederherstellung und zum Heil des Menschen, führen, vorgenommen, nämlich die wahre und heilsame Gotteserkenntnis, der wahre Glaube an Christus und alles, was eben diesen Mitteln dienstbar ist.

§ 29.

10. Die Hülfsmittel der Theologie.

Das Hülfsmittel der Theologie ist ihre ausgezeichnete Vornehmheit, welche sich ergibt: **1.** aus ihrer ursprünglichen schöpferischen Ursache, nämlich Gott, aus dessen Güte und Weisheit dieser Lehrzweig hervorgegangen ist. **2.** Aus ihrer vermittelnden Ursache, nämlich den Propheten und Aposteln, die „gottesgelehrt" und demnach bei dem Predigen und Niederschreiben des Gotteswortes durchaus nach keiner Seite hin irgend einem Irrtum unterworfen waren. **3.** Aus der Eigenart ihres Anfangs. Die Theologie stützt sich auf die göttliche Offenbarung, welche die Wahrheit selbst ist, und ist so die sicherste unter allen Wissenschaften. Chrysostomus in seiner 83. Homilie über Matthäus S. 703 sagt: „sein Wort ist nicht widersinnig, aber unsere Erkenntnis ist leicht zu täuschen, jenes ist noch niemals fehlgeschlagen, aber diese kommt um so

mehr zu Fall.“ Derselbe in der vierten Homilie über den ersten Korintherbrief S. 347: „der Weg der Theologie ist in der Tat bei weitem erhabener als der Weg menschlicher Weisheit, und zwar in eben dem Maße, wie es erhabener ist, die göttlichen Dinge im Glauben anzunehmen, als ihren natürlichen Zusammenhang zu erforschen.“ **4.** Aus der Wichtigkeit des Gegenstandes. Sie handelt von göttlichen Geheimnissen, welche weit über alle Fassungskraft der menschlichen Vernunft hinausliegen. Sie lehrt von Gott, dem Schöpfer, dem Erlöser, dem Heiliger. Sie schaut Gott sinnend darauf hin an, wie alles in Ihm ist, von Ihm ausgeht, zu Ihm zurückkehrt, in Ihm beruht. **5.** Aus der Vortrefflichkeit ihres Zweckes: nämlich sie unterweist uns zum ewigen Leben. Allgemein bekannt ist das Wort des Rabbi Hillel: „wer auf die Gesetzesworte für sich verfällt, der das zukünftige ewige Leben für sich erhält.“ Gerson im zweiten Buch über den „Trost der Theologie“ Abschnitt 1 sagt: „die Theologie ist die Lehrerin der Wissenschaft von Gott und die Darstellerin Seiner Werke, als welche sie Mäßigkeit und Klugheit, Gerechtigkeit und Tugend lehrt, also das Nützlichste, was es im Leben für die Menschen gibt.“ Richtig also faßt Thomas von Aquin im ersten Buch seiner „Summa über die Wahrheit des katholischen Glaubens gegen die Andersgläubigen“ Kap. 2 sich so zusammen: „unter den menschlichen Studien ist das Studium der Theologie in überwiegendem Maße vollkommen, erhaben, nützlich und angenehm“, was er dann ebendort weitläuftig nachweist.

§ 30.

11. Die Gegensätze zur Theologie.

Die Gegensätze zur Theologie sind: **1.** das Nichtchristentum, das die wahre und heilsame Gotteserkenntnis ganz und gar nicht hat oder gar weigert. **2.** Der Epikuräismus, der die Theologie verspottet. **3.** Die Irrlehre, welche die Theologie auf Abwege bringt.

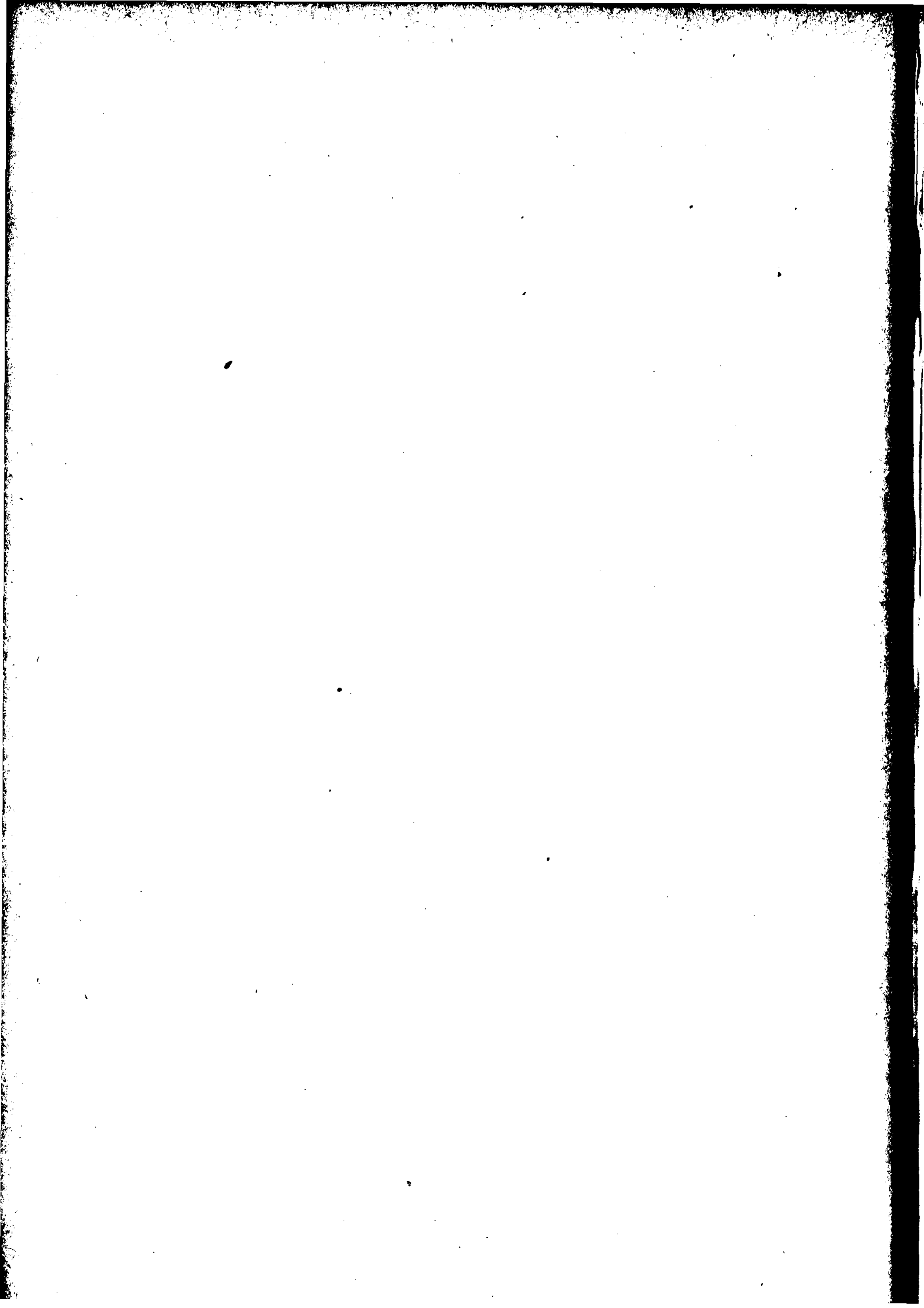
§ 31.

12. Die Begriffsbestimmung der Theologie.

Aus alledem kann folgende Begriffsbestimmung zusammengestellt werden: die Theologie (als Wissenschaft und an und für sich betrachtet) ist die aus dem Worte Gottes herausgeholte Lehre, durch welche die Menschen im wahren Glauben und frommen Wandel zum ewigen Leben unterwiesen werden. Die Theologie (nach ihrer Haltung und sichtbaren Wirkung hin betrachtet) ist der gottgegebene durch das Wort vom Heiligen Geist dem Menschen mitgeteilte Zustand, in dem er nicht nur in der Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse durch die Erleuchtung seines

Sinns unterwiesen wird, um das Erkannte mit dem Herzen zu lieben und mit der Tat zu befolgen, sondern auch bezüglich jener göttlichen Geheimnisse des weiteren dazu geschickt und geeignet gemacht wird, sowohl andere über den Weg des Heils zu belehren als auch die himmlische Wahrheit vor den Irreführungen der Widersprechenden sicher zu stellen, so daß die Menschen, leuchtend im wahren Glauben und in guten Werken, zum Himmelreich geführt werden.

G. Clodius.

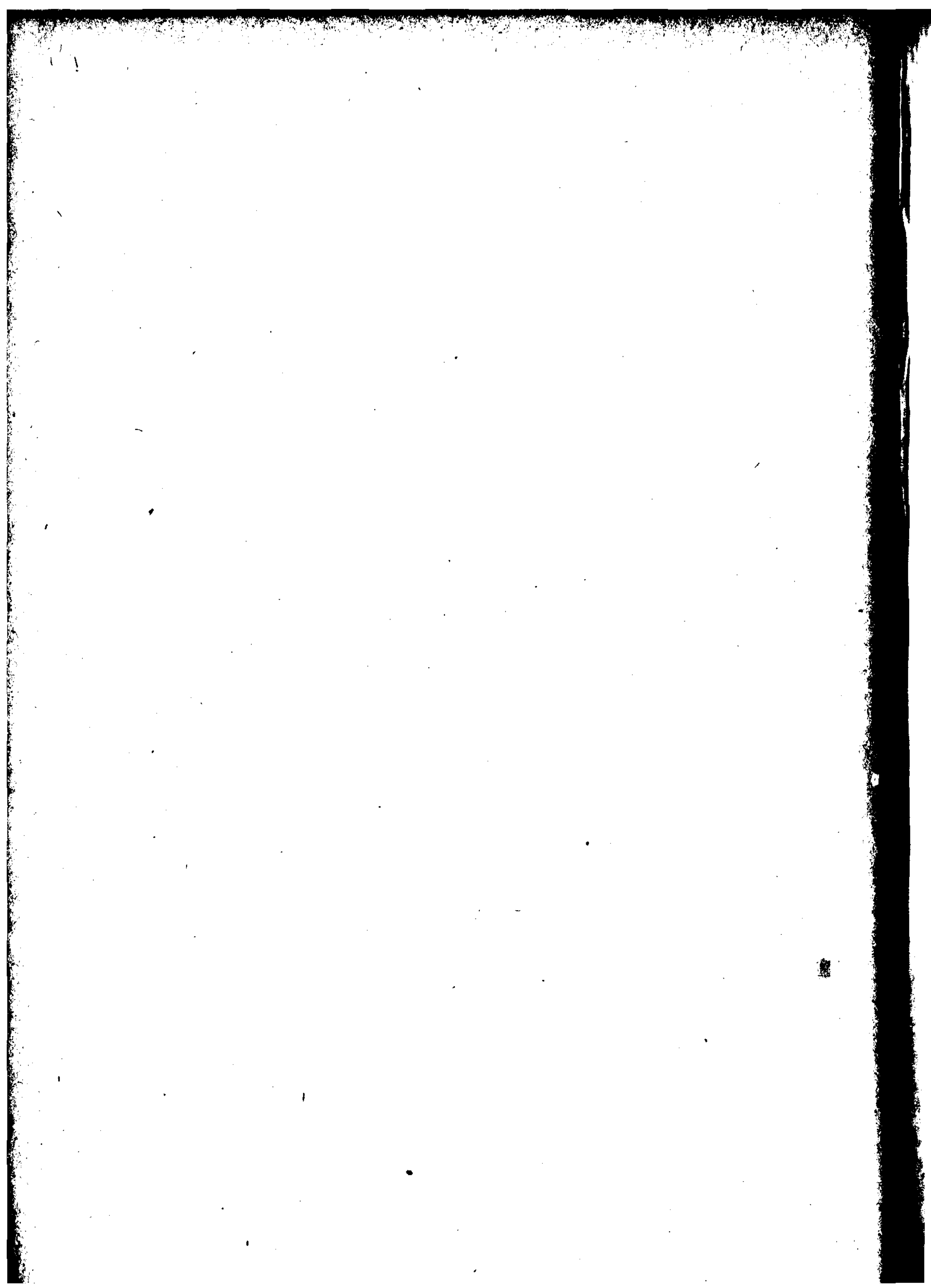


Die Lehre von Gottes Natur

und

Seinem dreieinigen Wesen

(Loc. 3. 4. 5. 6).



Drittes Lehrstück.

Die Natur Gottes d. i. die Einheit des göttlichen Wesens und Seine Eigenschaften.

Möglichkeit der Gottes-Erkenntnis.

I. Obwohl Gott in einem Licht wohnt, wohin Niemand kommen kann 1. Tim. 6, 16 usw. § 1. 2. 3., so ist doch nicht alles Wissen von Gott dem Menschen hienieden abzusprechen; Gott kann zwar nicht begriffen, aber er kann erkannt werden § 4. Aus sich und seinen natürlichen Kräften kann der menschliche Verstand ein vollkommenes Wissen von Gott nicht erlangen; dagegen kann er Ihn aus dem geoffenbarten Worte erkennen. Joh. 1, 18. Matth. 11, 27. 1. Kor. 2, 11 § 5. 6. 7. Neben der heiligen Schrift ist es auch die Schöpfung, welche uns zur Erkenntnis Gottes führt § 8. 9. Als ein solches natürliches Wissen von Gott wird ein angeborenes und ein erworbenes unterschieden. Das erstere ist ein allgemeines, welches jeder Menschenseele vom Mutterleibe her durch die Natur als innewohnende Eigenschaft mitgegeben wird, das erworben wird aus der Beobachtung der Schöpfung und des Wirkens Gottes mittelst natürlichen Nachdenkens gewonnen. Es ist dasselbe in Römer 1, 19. 20. Kap. 2, 15. Apg. 14, 17 anerkannt § 8. 10. Der Zweck des natürlichen Wissens von Gott war, daß die Heiden darüber hinaus die göttliche Offenbarung in der Kirche suchen sollten Apg. 17, 27 § 11, und sie haben keine Entschuldigung, wenn dies nicht erreicht wurde, sie vielmehr dieser göttlichen Absicht widerstrebten. Röm. 1, 21. 25. § 12. Aus der Begabung mit einem natürlichen Wissen von Gott darf man nämlich nicht folgern, daß solches zur Erlangung des Heils ausreichend sei, das Gegenteil davon erhellt aus Apg. 4, 12. Joh. 3, 36. Hebr. 11, 6 usw. § 13.

Lösung einiger Zweifel.

II. Man könnte hier aber folgende Fragen aufwerfen, Erstens: in welchem Sinne haben die Heiden Gott aus der Schöpfung der Welt erkannt, Röm. 1, 20, da hiermit Ps. 96, 5 und Joh. 5, 23 im Widerspruch zu stehen scheinen? Antwort: Man muß unterscheiden zwischen einem aus der Wahrnehmung der Werke Gottes von den Heiden geschöpften Wissen von Gott und der Anwendung solches Wissens auf

das Leben § 14. Zweitens fragt man: warum haben sie mit der Erkenntnis des Wesens Gottes nicht zugleich die Dreieinigkeit erkannt, da ja diese und jenes dasselbe sind? Antwort: Man muß ein oberflächliches und ein genaueres Wissen von Gott unterscheiden § 15. Mit jener Unterscheidung in § 14 wird auch drittens dem Zweifel aus Ps. 116, 11 begegnet § 16. Der Verfasser kommt dann zu dem Schluß, daß es einerseits eine lückenhafte und kraftlose § 17 und andererseits eine heilbringende aus der Bibel zu schöpfende Erkenntnis Gottes gibt § 18. Die Summa des heilbringenden Wissens von Gott ist: Gott ist HERR und Götter zugleich (Jehova Elohim) m. a. W: Einer im Wesen, Drei in den Personen § 19 (1).

Die Namen Gottes.

III. Die vorzüglicheren Namen Gottes sind: **1.** Der hebräische Jehova, ein Name für die göttliche Wesenheit, abstammend vom hebräischen havah oder hajah, welches das Sein bezeichnet, und in der heiligen Schrift allein dem wahren Gott beigelegt wird, niemals aber den Götzen, 2. Mos. 3, 14. Jesaias 42, 8. Psalm 83, 19. § 21. In § 22 wird jene Mosesstelle ausgelegt. Wenn aber Gott 2. Mos. 6, 3 sagt: „Mein Name Jehova ist den Patriarchen nicht offenbart worden; so will Er damit nicht sagen, als wenn er sich unter diesem Namen den Patriarchen ganz und gar nicht offenbart hätte, sondern da ja schon der Name „Gott" Ihn kund gibt, so will Er anzeigen, daß Er seine göttliche Allmacht und die Wahrhaftigkeit Seiner damals noch nicht erfüllten Verheißungen den Nachkommen der Patriarchen völliger als diesen geoffenbart habe § 23. Ein aus Jehova zusammengezogener und ebenfalls nur Gotte zustehender Name ist das hebräische „Jah." Andere hebr. Namen sind El, Eloah und im Plural Elohim, Adon, Adonai; in letzterem ist das Zeichen für den ersten Vokal A ein Kamez, während das Vokalzeichen Patach für dasjenige gleichlautende Wort in Gebrauch ist, welches mitunter auch Geschöpfen beigelegt wird (Ü.: Dies ist wohl nicht ganz richtig). Ferner kommen vor Schaddai, Elion, El Zebaoth § 24. Der § 25 handelt von noch andern bei den Juden vorkommenden Namen. Auch wird in § 26 die Beobachtung einiger Gelehrten erwähnt, daß fast in allen Sprachen für die Gottesbenennung es ein Wort von vier Buchstaben gebe (Ü.: bleibt fraglich). Über die Frage, ob aus dem Elohim-Namen eine Personenmehrheit bewiesen werden könne, ist zu merken, daß allerdings, wie mit Rücksicht auf die Zeiten und die Art und Weise der im Alten Testamente gewöhnlichen Kundmachung anzunehmen, in dem Worte Elohim das Geheimnis der Personenmehrheit der Dreieinigkeit verhüllt angedeutet ist, da ein anderer gewisser und unanfechtbarer Grund, als die

Personenmehrheit, für den Gebrauch des Plurals bei der Gottesbezeichnung nicht angegeben werden kann § 27 ff.

Von Wörtern, welche in der Kirchenlehre von der Dreieinigkeit gebräuchlich sind.

IV. Wörter, welche die Kirchenschriftsteller in der Lehre vom Geheimnis der allerheiligsten Dreieinigkeit gebrauchen, sind folgende: **1.** Das griechische Usia, Wesenheit, zur Bezeichnung des einen, den drei Personen der allerheiligsten Dreieinigkeit gemeinschaftlichen Wesens, welches ganz im Vater, ganz im Sohn, ganz im Heiligen Geiste ist § 32, **2.** das griechische homousia womit die Wesenseinheit bezeichnet wird; allen dreien Personen ist nämlich ein Wesen, ein Wille, eine Ewigkeit, ein gemeinschaftliches Wirken eigen; auch gebührt ihnen gemeinschaftliche Ehre § 33. Hier wird auch auseinandergesetzt, was Luther gemeint hat, wenn er sagte: „Meine Seele haßt das Wort homousios", und aus dem Zusammenhange wird gezeigt, daß er die Sache festgehalten, aber den großen Streit um dies Wort nicht gewollt hat, **3.** das griechische hypostasis, Person; es bezeichnet ein Wesen, welches Selbständigkeit hat § 34. Weil jedoch dies Wort manchmal für „Wesen" gebraucht war, so wurde als häretisch im Konzil zu Sardika verboten, von drei Hypostasen zu sprechen § 35. Das Wort Person wird definiert, daß es ein unteilbares, geistiges, in kein anderes gemengtes Wesen sei, welches nicht in einem andern oder von einem andern Bestand hat § 37 (§ 36 fehlt in der Isagoge).

Daß ein Gott ist.

V. Daß ein Gott ist, steht fest aus den Büchern der Natur und der Schrift § 38. Deshalb, wenn von dem Toren Ps. 14, 1 gesagt wird, daß er in seinem Herzen spreche: „Es ist kein Gott", so ist dies nicht zu verstehen von einem Mangel des Wissens, sondern von bösem Willen. Er muß mit dem Munde bekennen, daß ein Gott ist, während er mit seinem Verhalten Gott leugnet § 39. Daß aber ein einiger Gott ist, wird bewiesen **1.** aus Sprüchen der Schrift, 5. Mos. 6, 4. Mark. 12, 29. 1. Tim. 2, 5 usw., welche ausdrücklich die Einheit bezeugen, oder aus 5. Mos. 4, 35. Joh. 17, 3 usw., wo gesagt wird, daß Gott allein Gott ist, ferner aus 5. Mos. 4, 35. 39. Kap. 10, 17. Jes. 44, 6. 8. Kap. 45, 5. 21. 22. Kap. 46, 9. 1. Tim. 6, 15 usw., wo es heißt, daß außer dem wahren Gott kein anderer Gott und Seinesgleichen nicht ist, aus Jes. 41, 4. Kap. 43, 11. Kap. 44, 6 usw. wo bezeugt wird, daß Gott der Erste und der Letzte ist § 40, **2.** aus entscheidenden Beweisgründen der Vernunft, welche sowohl von den Kirchenvätern § 41, wie auch von den Scholastikern geltend gemacht werden § 42 (2). Gott ist aber im vollsten und höchsten Sinne ein Einiger, d. h. Er ist unteilbar in Seinem Wesen § 43, so daß die Willenseinheit allein die Einheit des göttlichen Wesens noch nicht völlig ausdrückt und das Wort

1*

des Heilands Joh. 10, 30: „Ich und der Vater sind eins" ist daher nicht bloß von der Einheit des Willens zu verstehen § 44. Gegen diese Lehre von der Einheit Gottes streiten gradezu **1.** die Heiden, welche eine Vielheit von Göttern haben, **2.** die Valentinianer, welche die einzelnen Werke Gottes einzelnen Göttern zuschrieben, **3.** die Marzioniten, welche für den Alten Bund und den Neuen Bund zwei verschiedene Götter aufstellten, **4.** die Anhänger des Manes (Manichäer), welche zwei sich bekämpfende Götter, den Gott des Lichtreichs oder den guten Gott, und den Dämon der Finsternis oder den bösen Gott erdichteten, **5.** diejenigen, welche mit Valentin Gentilis (Ü.: Nach Kurtz Kirchengesch. enthauptet zu Bern i. J. 1566, s. 5. Lehrstück zu Ende) die Gottheit in drei Geister zerspalteten § 45. Mittelbar oder versteckt streiten gegen die Lehre von der Einheit Gottes diejenigen, welche Menschen und andern Geschöpfen eine Gotte allein zukommende göttliche Verehrung widmen, oder solche, welche in anderer Art sich unpassend ausdrücken, wie z. B. Piscator und Zanchius § 46 ([3]).

Gegner.

Göttliche Eigenschaften im allgemeinen.

VI. Göttliche Eigenschaften sind solche, welche mit dem göttlichen Wesen ein und dasselbe sind, deshalb die Regeln: Nichts ist in Gott, was nicht Gott selbst ist. Mit dem göttlichen Wesen identisch ist alles, was göttlich ist usw. § 47. Solche völlige Einheit der Eigenschaften und des göttlichen Wesens beweist der Verfasser mit solchen Sprüchen der heiligen Schrift, in welchen Gott Leben, Licht, Liebe genannt wird z. B. Joh. 5, 26. 1. Joh. 1, 5. Kap. 4, 7. 16 § 48, ferner mittelst Vergleichung einer Mehrheit von Schriftstellen untereinander § 40 ([4]) und durch Schlußfolgerung aus der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens § 50. Obgleich also die Eigenschaften Gottes weder unter sich noch von dem göttlichen Wesen tatsächlich in Gott verschieden sind, so erfordert doch die Schwäche unsers Begriffsvermögens eine getrennte Betrachtung der einzelnen Eigenschaften § 51. Der Einheit Gottes, welche im reinsten Sinne des Wortes zu verstehen ist, tut es keinen Abbruch, daß Er erst in der Zeit den Namen Schöpfer erlangt hat, oder daß der Sohn Gottes erst in der Fülle der Zeit die menschliche Natur in Seiner Person mit sich vereinigt hat §§ 52. 53 ([5]). Noch weniger Eintrag tun ihr jene Erregungen, welche die heilige Schrift Gotte zuschreibt, denn solches ist nur im Bilde menschlicher Gemütsstimmungen geschrieben. Gott verändert sich nicht. Veränderung ist nur in den Dingen außer Gott § 54; auch spricht gegen Seine Unveränderlichkeit nicht das Wort Christi Luk. 6, 36 ([6]) § 55. Im § 56 wird noch vom Verfasser vor dem Übergang zur Betrachtung der einzelnen göttlichen Eigenschaften die, von dem Scholastiker Biel der

bejahenden Antwort auf die Frage, „ob wirklich die Vollkommenheiten oder m. a. W. die Eigenschaften Gottes mit dem göttlichen Wesen einerlei sind?“ gegebene Fassung mitgeteilt.

VII. Es werden sodann vier Klassen von Unterscheidungen der göttlichen Eigenschaften gelehrt: **1.** einige werden von Gott und den Geschöpfen zugleich ausgesagt, z. B. wenn man spricht: Gott ist gut, weise, andere von Gott allein, z. B. daß er ewig ist; **2.** einige sind absolute, eignen Gott an und für sich, z. B. daß er ewig ist, andere sind relative, haben eine bestimmte Beziehung auf die Geschöpfe, z. B. daß er Schöpfer, König usw. ist; **3.** einige werden verneinend ausgedrückt, z. B. daß er unsichtbar, unsterblich ist, andere bejahend, z. B. daß er gut, gerecht usw. genannt wird; **4.** einige werden von Gott im eigentlichen Sinne ausgesagt, z. B. Seine Weisheit, andere uneigentlich, wenn unter dem Bilde des Menschen ihm Körperglieder beigelegt und menschliche Gemütsbewegungen zugeschrieben werden § 57.

VIII. Zur erwähnten ersten Klasse ist zu merken, daß die dort bezeichneten Eigenschaften nicht in gleicher Weise von Gott und von den Geschöpfen ausgesagt werden, sondern daß sie in Gott, abweichend *von den entsprechenden Eigenschaften der Geschöpfe*, mit Seinem Wesen eins sind und von Ihm im eminenten und göttlichen Grade gelten § 58, ferner, daß die Vollkommenheiten selbst, welche durch die Namen der Eigenschaften bezeichnet werden, in der Betrachtung von diesen Bezeichnungen, da diese die Sache nicht erschöpfen, unterschieden werden müssen § 59, endlich, daß als Regel zu befolgen ist: Eigenschaften, welche von den Geschöpfen auf Gott übertragen werden, müssen vorher rein von allen Unvollkommenheiten gedacht werden und sind auf diese Weise als Vollkommenheiten Gotte zuzuschreiben § 60. Zu der erwähnten zweiten Klasse ist zu beachten, daß zwar die relativen tatsächlichen Eigenschaften als solche wirklich erkennbar vorhanden sind, nicht aber auf beiden Seiten. Während z. B. das Verhältnis zwischen Gott dem Schöpfer und dem Geschöpf, welches in der Abhängigkeit des letzteren von ersterem besteht, auf seiten des Geschöpfes als eine Wirklichkeit besteht, kann auf seiten des Schöpfers keine Abhängigkeit sein § 61. Im § 62 wird ein dreifacher Gedankengang, wie man an den Geschöpfen Eigenschaften Gottes erkennen könne, vorgetragen: **1.** indem man die Eigenschaften eines erschaffenen Dinges in erhöhtem Maße Gott beilegt, **2.** indem man deshalb, weil Gott der Urheber einer Eigenschaft des Geschöpfes ist, dieselbe auch bei Gott sucht, **3.** indem man eine Eigenschaft des Geschöpfes, z. B. Sterblichkeit in Gott verneint. In der unter VII. erwähnten dritten Klasse ist darauf zu achten, daß in der

verneinenden Form der Ausdrücke zugleich die Bezeichnung ausgezeichneter positiver Eigenschaften steckt § 63. In den §§ 64 und 65 werden die beiden so eben zuletzt (unter VII, 2. 3) erwähnten Unterscheidungen der göttlichen Eigenschaften ausführlicher erörtert, und es wird daran die Einteilung derselben geknüpft in erstens innere, d. i. solche, welche nicht durch äußere Wirkungen hervortreten und keine Beziehung auf die Geschöpfe haben, z. B. *wenn man Ihn Geist, ein ewiges, unsterbliches* und unveränderliches, unendliches Wesen, ein Wesen von höchster Einfachheit nennt und zweitens äußere, nämlich solche, welche durch ihre Wirkungen nach außen an den Geschöpfen sich erweisen und auf dieselben eine Beziehung haben, z. B. wenn Gott allmächtig, höchst gütig, gerecht, weise, vollkommen frei in Seinem Wirken, wahrhaftig genannt wird. Jene bezeichnet man auch als sich nicht mitteilende (griech. akoinoneta), diese als sich mitteilende (griech. koinoneta) Eigenschaften. Unter beide Arten fallen Gottes Vollkommenheit, Seine Majestät und Herrlichkeit, Seine Seligkeit § 66.

Gott ist Geist.

IX. Daß Gottes Wesen Geist und körperlos ist, wird bewiesen: **1.** durch Sprüche der Schrift Joh. 4, 24 § 68, **2.** durch Folgerung aus Seiner Unendlichkeit, Unsichtbarkeit, Majestät, Unveränderlichkeit, Vollkommenheit usw. § 69. Wenn man aber auch von den Engeln und den Seelen der Verstorbenen aussagt, daß sie Geister sind, so ist doch der Ausdruck „Geist" für diese und für Gott keineswegs in gleichem Sinne zu verstehen, sondern wird von Gott einzigartig und vorzugsweise gebraucht § 70. Gegen die Geistigkeit Gottes streitet es nicht, daß Ihm in der heiligen Schrift mitunter Körperglieder beigelegt werden. Denn dies ist nach menschlicher Weise, figürlich, in dem Bilde eines Menschen wegen unseres schwachen Begriffsvermögens geredet; es sind mit solchen bildlichen Ausdrücken gemeint Seine Allmacht, Seine Allwissenheit usw. §§ 71. 72. Im § 73 werden die Irrlehrer, welche Gott menschliche Gestalt im eigentlichen Sinne zuschreiben, widerlegt und die Widersinnigkeit dieser Meinung wird bewiesen. Indessen wird § 74 zugegeben, daß mit jenen bildlichen Aussagen doch *auch gewissermaßen die persönliche* Vereinigung der beiden Naturen in Christo angedeutet wird (7). Keineswegs wird übrigens, Gott mit dem Worte „Geist" in eine bestimmte Kategorie d e r D i n g e eingereiht (8) § 75.

Unsichtbarkeit Gottes.

X. Gottes Unsichtbarkeit wird bewiesen **1.** aus Sprüchen der heiligen Schrift, Joh. 1, 18. Röm. 1, 20. Kol. 1, 15. 1. Tim. 1, 17. Kap. 6, 16 usw. § 76, **2.** daraus, daß an Ihm nichts ist, was sonst einen Gegenstand sichtbar macht § 77. Wenn aber Gott von lebenden

Heiligen wie dem Patriarchen Jakob 1. Mos. 32, 30, dem Moses 4. Mos. 12, 8, dem Jesajas Kap. 6, 5 gesehen worden ist, so muß man dies nicht von Seiner natürlichen Gottheit verstehen, sondern von einer vorübergehend angenommenen Gestalt. Wie aber die Seligen dereinst Gott schauen werden, Hiob 19, 26. 1. Kor. 13, 12. 1. Joh. 3, 2 wird unten im Lehrstück vom ewigen Leben auseinandergesetzt werden §§ 78. 79.

Einfachheit Gottes.

XI. Die Einfachheit Gottes wird bewiesen **1.** durch die reale Identität Seiner Eigenschaften und Seines Wesens, **2.** durch Seine höchste Geistigkeit, **3.** durch Seine Vollkommenheit, **4.** dadurch, daß Er nicht aus Stücken zusammengesetzt ist usw. §§ 81. 82. Mit dieser Einfachheit steht die Dreiheit der Personen nicht im Widerspruch, weil ja das Wesen ganz im Vater, ganz im Sohne, ganz im Heiligen Geiste ist § 85. Kein Erschaffenes ist so einfach wie Gott es ist §§ 83. 84. Auch kommt Gott mit keinem andern Wesen in eine Zusammensetzung; Er ist zwar in allen Wesen, aber nicht so, daß Er in ihre Gestalten (Formen) übergeht, sondern als ihr Schöpfer und Erhalter § 87.

Ewigkeit Gottes.

XII. Unter Ewigsein im eigentlichen Sinne ist zu verstehen, daß etwas ohne Zeit-Anfang, ohne Zeit-Ende und in der Zeit ohne Veränderung ist §§ 88. 89. Daß Gott in diesem Sinne ewig ist, wird bewiesen: **1.** durch Sprüche der Schrift, teils solche, worin Er ausdrücklich ewig genannt wird 1. Mos. 21. 33. Ps. 93, 2. Jes. 40, 28. 1. Tim. 1, 17 usw.; teils solche, worin gesagt wird, daß Er vor allem Geschaffenen gewesen sei Ps. 90, 2. Jes. 43, 13 usw. § 90, **2.** durch Folgerung aus Seiner Unveränderlichkeit, Vollkommenheit usw. § 91. Deshalb wenn auf Gottes Walten Zeitunterschiede bezogen werden, so geschieht dies nach unserer beschränkten Fassungskraft, weil Gott für uns nur in der Zeit da ist § 92.

Unveränderlichkeit Gottes.

XIII. Mit der Ewigkeit Gottes ist notwendig verbunden Seine Unveränderlichkeit, und eine Folge ist Seine Unsterblichkeit. Die Unveränderlichkeit wird von Gott nicht nur hinsichtlich Seines Wesens, sondern auch hinsichtlich Seines Willens ausgesagt § 93. Bewiesen wird sie **1.** durch Sprüche der heiligen Schrift, teils solche, in welchen Er selbst als nicht veränderlich bezeichnet wird 2. Mos. 3, 6. Ps. 102, 27. 28. Ebr. 1, 12, teils solche, in denen dies von Seinem Beschluß und Willen ausgesagt wird Mal. 3, 6. Jes. 46, 10. Röm. 11, 29 § 94, **2.** durch Folgerung aus Seiner Einfachheit und Vollkommenheit § 95. Im § 96 werden die Arten des Begriffes der Veränderlichkeit dargelegt ([9]) und in den §§ 97. 98; weshalb alle Geschöpfe der Veränderlichkeit unterworfen sind ([10]). Der Unveränderlichkeit Gottes

widersprechen nicht **1.** Hiob Kap. 30, 21, wenn er sagt, daß Gott ihm in einen Grausamen verwandelt sei, denn er redet so in seinem Jammer nach seinem Sinn und Denken, **2.** auch nicht Röm. 1, 23, wo der Apostel von den Heiden sagt, sie hätten die Herrlichkeit Gottes verwandelt usw., denn Paulus handelt hier von dem Götzendienst der Heiden, mittelst dessen diese die Gotte allein gebührende Ehre Geschöpfen gegeben haben, wodurch Gott selbst in seiner Unveränderlichkeit nicht berührt wird § 99, **3.** das Werk der Schöpfung, denn wenn auch in der Zeit Gott die Welt geschaffen hat, so hat er dies doch von Ewigkeit her in Seinem unveränderlichen Willen gewollt § 100.

Die Unsterblichkeit Gottes.

XIV. Leben wird Gotte im anderen Sinne als den übrigen lebenden Wesen zugeschrieben, es ist in Gott nicht ein Etwas, welches Seinem Wesen über diesem hinaus hinzugetan wurde, Er hat vielmehr das Leben in Ihm selber (griechisch autozoos). Er allein ist daher auch in anderem Sinne, als es der Mensch ist, unsterblich §§ 101. 102. Sein Leben wird bewiesen **1.** durch Sprüche der Schrift, in denen Er in hervorragender Weise der Lebendige genannt wird 1. Mos. 16, 14. Kap. 24, 62. Ps. 42, 3 usw., und durch solche, in denen Er bei Seinem Leben schwört 5. Mos. 32, 40. Jes. 49, 18 usw. § 103, **2.** durch Folgerungen **a)** weil Er allen das Leben gibt Apg. 17, 25. 28, **b)** weil Er das vollkommenste Wesen ist, **c)** weil Er erkennend, wollend usw. ist § 104. Daß aber solches Leben Gottes unvergänglich, daß Gott unsterblich ist, wird ebenfalls durch Sprüche heiliger Schrift Röm. 1, 23. 1. Tim. 1, 17. Kap. 6, 16. 5. Mos. 32, 40. Apok. 10, 6 usw. bewiesen § 105.

Gottes Unendlichkeit und Unermeßlichkeit.

XV. Wenn Gott unendlich genannt wird, so ist damit gesagt, daß Sein Wesen nicht umschrieben, nicht eingeschlossen, sondern unermeßlich, unbegrenzt ist, griech. aprigraphos, ferner, daß ebenso alle Seine Eigenschaften unermeßlich und unendlich sind. Aus der Unendlichkeit folgt, daß Gott, Sich selbst und allen Geschöpfen gegenwärtig, in allem ist, aber nicht in denselben eingeschlossen. Er ist außerhalb alles Geschaffenen, aber nicht davon ausgeschlossen § 106. Alle anderen Wesen sind endlich, und wenn sie nicht umgrenzt sind, so liegt doch ihre Endlichkeit in der Beschaffenheit ihres Bestehens § 107. Also Gott allein ist rein unendlich § 108.

Gottes Allgegenwart.

XVI. Die Allgegenwart Gottes, welche nicht Seine einfache Gegenwart, sondern Seine allgegenwärtige Herrschaft bezeichnet, wird bewiesen durch Sprüche heiliger Schrift, teils solche, wo Er unermeßlich genannt wird, wie Hiob 11, 8. Ps. 145, 3, teils solche, die Seine Allgegenwart aussagen 1. Kön. 8, 27. Ps. 139, 7. 8. 9. Apg. 17, 27, und solche,

welche bezeugen, daß Gotte nichts verglichen werden könne Jes. 40, 12. 15. 17 § 109. Gott ist aber nicht allgegenwärtig und unendlich wie durch Ausfluß eines körperlichen Stoffes, durch Ausdehnung eines Raumumfangs, oder durch Vermehrung Seiner Substanz, sondern durch die einfache Unendlichkeit Seines Wesens § 110. 111; auch wird Gott durch Seine Allgegenwart in den geschaffenen Dingen nicht eingeschlossen, sondern vielmehr sie alle sind vor Ihm vollkommen gegenwärtig § 112 ff., wie denn auch Gott durch Seine Allgegenwart nicht mit den geschaffenen Dingen vermischt und von denselben nicht berührt wird § 117. Mit dieser Eigenschaft streitet nicht, daß in der Schrift von einem Herabsteigen und Kommen Gottes die Rede ist 1. Mos. 11, 7. Kap. 18, 21. 2. Mos. 3, 8. Es wird nämlich dadurch die Gegenwart des Zorns oder der Gnade Gottes ausgedrückt, von welcher, wenn Er diese irgendwo offenbar werden lassen will, die Schrift das Herabkommen an den betreffenden Ort aussagt, während doch Gott wegen der Unendlichkeit Seines Wesens schon vorher dort gewesen war. Es gibt also Grade der göttlichen Gegenwart, nämlich **1.** die Gegenwart Seiner Macht, die allgemeine genannt, durch welche Gott alles erhält Ebr. 1, 3, **2.** die Gegenwart der Gnade, durch welche Gott in den Herzen der Gläubigen wohnt und neue Antriebe in ihnen erweckt, und hiervon handeln Joh. 14, 23. 1. Kor. 6, 19, **3.** die Gegenwart Seiner Herrlichkeit; durch diese Gegenwart gibt sich Gott den Engeln und Auserwählten in Herrlichkeit zu schauen, wovon Joh. 17, 24 handelt, **4.** die persönliche Gegenwart, soferne die ganze Fülle der Gottheit in Christo wohnt Kol. 2, 9. § 118. Es ist aber zu bemerken, daß diese Unterschiede Seiner Gegenwart nicht Sein Wesen betreffen, sondern nur in den verschiedenen Wirkungen Gottes bestehen § 119. Wenn übrigens Ps. 2, 4 von Gott gesagt wird, daß Er im Himmel wohne, so wird hiermit angezeigt, daß Er dort, nämlich bei den Auserwählten und Engeln, Seine Macht und Majestät klarer als hienieden sehen läßt § 120.

Grade der göttlichen Gegenwart.

XVII. Die Allmacht Gottes (dieselbe ist lediglich aktiv zu verstehen, auch nicht als etwas, was dem göttlichen Wesen über dasselbe hinaus hinzugefügt ist, sondern als das allmächtige Wesen Gottes selbst § 121) wird bewiesen: **1.** durch Sprüche der Schrift, teils solche, in denen Er ausdrücklich allmächtig genannt wird 1. Mos. 17, 1. Kap. 28, 3. Kap. 35, 11 usw., teils solche, in welchen gesagt wird, Ihm sei nichts unmöglich oder zu schwer 1. Mos. 18, 14. Matth. 19, 26. Luk. 1, 37 usw., teils solche, wo es heißt, daß Er mehr und größere Dinge tun könne, als wir verstehen und Er selbst tut Matth. 3, 9. Ephes. 3, 20, endlich durch viele Sprüche andern Inhalts ([11]) § 122. **2.** Durch Folgerungen, z. B. aus Gottes

Die Allmacht Gottes.

Vollkommenheit und Einfachheit § 123. Auch die Heiden zeugen von Gottes Allmacht § 124. Die Macht Gottes ist unendlich, sowohl nach außen hin, als auch an innerer Stärke § 125 und diese Allmacht wird nicht dadurch geschwächt und gemindert, daß Gott dasjenige nicht tun kann oder richtiger ausgedrückt nicht tut, was mit Seinem Wesen im Widerspruch stehen würde § 126. Daraus schließen jedoch manche mit Unrecht, daß, was natürlicherweise unmöglich ist, auch Gott unmöglich sei zu vollbringen. Denn ob etwas in Wahrheit dem Wesen Gottes widerspricht, darf nicht nach Gründen menschlicher Vernunft beurteilt werden, sondern darüber ist einzig und allein Gottes Wort entscheidend, weil Gott, was Er darin als von Ihm gewollt verheißen hat, auch leisten kann, wenn gleich es unserer Vernunft widersinnig zu sein scheinen sollte, ja das, was Er als Seinen Willen kund getan hat, nicht über Seine Macht hinausgehen kann § 128, zumal Seine Macht an und für sich, wenn Er wollte, vieles zu vollbringen vermöchte, was Er aber nicht will, siehe Matth. 3, 9 § 129. Unter Seiner Macht an und für sich wird hier eine solche verstanden, bei welcher man von Seinen andern Eigenschaften z. B. Seiner Wahrheit, Weisheit, Gerechtigkeit absieht. Im Gegensatz zu einer solchen absoluten Macht, spricht man von einer an eine bestimmte Ordnung sich bindenden Macht Gottes und versteht darunter eine relative, nämlich eine solche Macht, welche mit Rücksichtnahme auf irgend eine andere Eigenschaft Gottes wirksam ist § 130 ([70]). Vermöge dieser Unterscheidung läßt sich die Frage beantworten, ob Gott, was Er gemacht hat, besser als wie Er es gemacht hat, hätte machen können ([12]) § 131. Genau genommen muß man zwei Arten der an eine bestimmte Ordnung sich bindenden Macht Gottes unterscheiden, nämlich eine durch die Naturordnung und eine durch eine andere göttliche Eigenschaft bestimmte Ordnungsmäßigkeit. Im ersteren Sinne kann Gott vieles außerordentlicherweise, d. i. mit absoluter Macht vollbringen und tut es auch; im letzteren Sinne dagegen nicht § 132. Wenn man aber lehrt, daß Gott nicht sündigen, nicht sterben usw. könne, so liegt hierin keineswegs die Behauptung eines Unvermögen Gottes, sondern vielmehr der Ausdruck höchster Vollkommenheit. Denn wenn man von jemand sagt, daß er jenes (sündigen, sterben) könne, so liegt zwar in diesen Worten scheinbar die Bezeichnung einer Macht, in Wahrheit aber zeigen sie keine aktive Macht an, sondern vielmehr das Fehlen einer solchen und das Vorhandensein des Gegenteils, nämlich eines leidenden Könnens §§ 133. 134. Die müßigen Fragen, welche über diesen Gegenstand die Scholastiker aufwerfen, sind zurückzuweisen § 135.

Gottes Güte.

XVIII. Die Güte Gottes, daß Er nämlich im höchsten Maße, d. h. ursprünglich, ursächlich, wesentlich, unwandelbar gut ist § 136, wird bewiesen **1.** durch sehr viele Sprüche der heiligen Schrift, teils solche, in welchen Er gut genannt wird, wie in Ps. 25, 8. Matth. 19, 17, oder Seine Güte gepriesen wird, wie in 2. Chron. 5, 13. Ps. 40, 12. Röm. 2, 4, teils solche, in welchen Er barmherzig und Seine Barmherzigkeit groß genannt wird 2. Mos. 34, 6. Luk. 6, 36. Jak. 5, 11. 2. Sam. 24, 14 usw., teils solche, in welchen Er als gelinde, langmütig gepriesen, Vater genannt und gesagt wird, daß Er die Sündenschuld erlasse usw. § 137, **2.** aus Seinen gesamten Werken §§ 138. 139 ([13]), **3.** aus Schlußfolgerungen § 140, und auch **4.** aus Zeugnissen der Heiden § 141. In §§ 142. 143 wird weitläufiger ausgeführt, daß Gott in höchstem Maße gut, im § 144, daß Er die Ursache von allem andern Guten ist, im § 145, daß zur Güte Gottes Seine Gnade, Barmherzigkeit, Liebe und Leutseligkeit gehören. Die Betrachtung der göttlichen Güte soll uns antreiben, dies höchste Gut wieder zu lieben und zu preisen § 146. Lasset uns aber Gottes Güte nicht zu Sünden mißbrauchen ([14]) § 148.

Gottes Gerechtigkeit.

XIX. Gott wird in verschiedenen Beziehungen gerecht genannt. Hiervon handelt § 149, aber im Handbuch in einer nicht hinreichend verständlichen Kürze ([15]. [70] Anm. 2). Von dieser Gerechtigkeit Gottes zeugen **1.** Sprüche der heiligen Schrift, z. B. 2. Mos. 9, 27. 5. Mos. 32, 4. Dan. 9, 14. Röm. 3, 26. 1. Mos. 18, 25. Ps. 7, 18 und solche, welche Ihn heilig, eifrig, rächend usw. heißen, ferner solche, in welchen Er erschrecklich usw. genannt wird § 150, **2.** Äußerungen von Heiden § 151. Die Gerechtigkeit Gottes ist dadurch, daß Er zugleich barmherzig ist, gemäßigt §§ 152. 153. 154. Im § 155 werden die zur Gerechtigkeit gehörenden anderweitigen Eigenschaften vorgetragen ([16]). Mit der Gerechtigkeit streitet es nicht, wenn es in diesem Leben den Guten übel, den Bösen dagegen gut geht. Denn es ist zu bedenken: **1.** daß dies nicht beständig dauert, **2.** daß zwischen innern, wahren, geistigen Gütern und äußerem leiblichen Gut zu unterscheiden ist, **3.** daß nicht alle gut sind, die sich so stellen, **4.** daß die besseren Belohnungen der Frommen für das jenseitige Leben aufgespart werden, **5.** daß, wenn die Güte Gottes den Bösen erwiesen wird, sie dadurch zur Buße geleitet werden sollen usw. § 156. Auch soll man wie über ein Schauspiel, so auch über Gottes Vorsehung und Werke, nicht vor dem letzten Akt endgültig urteilen; denn den Guten geht es schließlich gut, den Bösen übel, wenn nicht in diesem, doch im andern Leben. Ferner steht mit der Gerechtigkeit Gottes nicht im Widerspruch, daß

Gott 2. Mos. 20, 5 und wiederholt daselbst 34, 7 sagt, daß Er der Väter Missetat heimsuche an den Kindern bis in das dritte und vierte Glied, während die göttliche Gerechtigkeit fordert, daß ein jeder für seine Sünde stirbt Ezech. 18, 20. Man muß nämlich unterscheiden **1.** zwischen Kindern, welche das Unrecht der Väter nicht fortsetzen, sondern davon abstehen, und solchen, welche in den Spuren der frevelhaften Väter wandeln; von letzteren redet 2. Mos. 20, 5, von jenen Ezech. 18, 20, **2.** zwischen Erbsünde und wirklichen Sünden; wenn auch letztere an den frommen Kindern nicht gestraft werden, so doch jene, weil sie fortgepflanzt wird, **3.** zwischen zeitlichen und ewigen Strafen; von letzteren hauptsächlich redet Gott im Ezech. 18 § 157.

Gottes Weisheit und Allwissenheit.

XX. Wenn Gott Weisheit und Wissen zugeschrieben wird, dann ist dies so zu verstehen, daß Er der allerweiseste und allwissend ist § 158. Es beweisen aber diese Allwissenheit und höchste Weisheit Gottes abgesehen von Auslassungen der Heiden § 161 die Betrachtung der Schöpfung, die man auch das Buch der Natur nennt, § 160 und die heilige Schrift mit sehr vielen Sprüchen z. B. Hiob 9, 4. Jes. 31, 2. Röm. 16, 27. 1. Tim. 1, 17. Dan. 2, 20. 1. Kor. 1, 21. 25. Hiob. 11, 7. Kap. 42, 2. 1. Kön. 8, 39. Gott erkennt aber nicht vermittelst der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände, sondern unmittelbar, die Allwissenheit ist eine Eigenschaft Seines Wesens § 162.

Gottes Freiheit zu handeln.

XXI. Der von Gottes Freiheit einleitend handelnde § 163 ist im Handbuch dürftig, siehe daher ([17]). Daß Gott im höchsten Grade frei handelt, wird bewiesen **1.** durch Sprüche der Schrift Ps. 115, 3. Ps. 135, 6. Röm. 9, 18. 1. Kor. 12, 11. Phil. 2, 13 § 164, **2.** durch Folgerungen aus Seiner höchsten Vollkommenheit und aus der Vergleichung Gottes mit denjenigen Geschöpfen, welchen Er die Freiheit zu handeln gegeben hat § 165; **3.** auch Heiden schreiben Gott Freiheit zu § 166. Obwohl aber wegen der höchsten Einfachheit des göttlichen Wesens Sein Wille nur einer ist, so unterscheidet man doch in Hinsicht der gewollten Gegenstände und der Art zu wollen auf mancherlei Weise, so wenn man von einem gezeigten Willen und einem Willen des Wohlgefallens spricht, oder von einem vorhergehenden und von einem nachfolgenden Willen; man bezeichnet diese zuletzt genannten Unterschiede auch den ersten und den zweiten Willen (Ü.: Ausführlicher werden diese verschiedenen Unterscheidungen vom Verfasser in den Zusätzen des Schlußbandes zu dem hier behandelten dritten Lehrstück §§ 268. 271 — siehe unten — besprochen). Ferner unterscheidet man einen verborgenen und einen geoffenbarten Willen, wovon im Lehrstück von der Vorsehung gehandelt wird § 167. Mit dieser Freiheit Gottes, zu wollen und zu handeln, steht nicht im

Widerspruch, daß Gott nur das Gute wollen und tun kann. Denn der Begriff der Freiheit hat den Begriff des Zwanges zum eigentlichen Gegensatz, nicht den der Unveränderlichkeit. So wird ein Mensch erst dann recht frei sein, wenn er dereinst, im Guten befestigt, das Böse nicht mehr wird tun können § 168. Auch wird diese Freiheit durch die Sprüche 1. Mos. 19, 22: „Eile (Lot) und errette dich daselbst (in Zoar); denn ich kann nichts tun, bis daß du hineinkommst" und 2. Mos. 32, 10: „Laß mich (Ü.: hindere mich durch Fürbitte nicht an der Ausführung meines Willens), daß mein Zorn über sie ergrimme und ich sie vertilge," nicht aufgehoben. Denn Gott ist das freieste Wesen; jedoch gegen Seine Wahrheit und Verheißung handelt Er nicht und will Er nicht handeln.

Gott ist wahrhaftig.

XXII. Gott ist in dem Sinne wahrhaft, daß Ihm niemand in Wahrhaftigkeit gleich kommt, ja Er die Wahrheit selbst ist, und zwar so, daß auch all Sein Tun wahr ist § 170. Von dieser Wahrheit Gottes zeugen Sprüche der Schrift: 5. Mos. 32, 4. Joh. 3, 33. Kap. 14, 6. Röm. 3, 4. Apok. 6, 16. 4. Mos. 23, 19. 1. Sam. 15, 29. Mal. 3, 6. Ebr. 6, 18 usw. § 171. Ferner folgt, daß Gott die Wahrheit ist, daraus, daß Er das höchste Wesen, vollkommen gut usw. ist § 172. Auch heidnische Schriftsteller schreiben Gott Wahrheit zu § 173. Mit der Wahrheit Gottes steht nicht im Widerspruch, daß **1.** gesagt wird, es habe Ihn gereuet, daß Er die Menschen gemacht hatte 1. Mos. 6, 6; denn dies ist nicht wie von einem Leiden des Gemüts zu verstehen, sondern von dem Entschluß zu strafen, **2.** daß Jonas den Untergang Ninives habe predigen müssen, dieser aber doch nicht erfolgt sei, Jon. 1—4. Denn alle Drohungen Gottes sind mit Ausnahme des Falls der Buße und Bekehrung zu verstehen Jer. 18, 7 ff. § 175.

Gottes Vollkommenheit.

XXIII. Wenn Gott vollkommen genannt wird, so ist dies dahin zu verstehen, daß nicht nur Sein Wesen das vollkommenste und eine Steigerung oder Minderung dieser Vollkommenheit unmöglich ist, sondern, daß auch Seine Werke vollkommen und ihre Vollkommenheiten in ausgezeichnetem Maße in Gott vorhanden sind § 177. Es wird aber die Vollkommenheit Gottes durch Sprüche der heiligen Schrift Matth. 5, 48. 5. Mos. 32, 4. Röm. 12, 2. Ps. 16, 2. Ps. 23, 1. Ps. 34, 10. Ps. 94, 9 bewiesen § 178, und durch Folgerungen aus Gottes Einfachheit usw. Auch die Heiden lehren, daß Gott vollkommen sei § 179. Nicht vermindert wird Gottes Vollkommenheit dadurch, daß Er von den Menschen seine Verherrlichung fordert und alles um Sein selbst willen und zu Seiner Ehre gemacht hat, Sprüche Sal. 16, 4; denn Er fordert Seine Verherrlichung von uns nicht Seinetwegen, sondern unsertwegen, da es

uns zur Seligkeit gereicht, Gott zu erkennen und zu verehren 1. Sam. 2, 30: „wer mich ehret, den will ich auch ehren;" Jak. 4, 8: „nahet euch zu Gott, so nahet Er sich zu euch § 180.

Gottes Majestät.

XXIV. Gottes Majestät wird durch solche Sprüche der heiligen Schrift bewiesen, in denen Er groß, freilich nicht an Körper, sondern an göttlicher Macht, Weisheit und Majestät genannt wird, 5. Mos. 7, 21. Kap. 10, 17. 1. Chron. 17, 25. Ps. 48, 2 und durch solche, in denen Er herrlich und bewunderungswürdig, 5. Mos. 5, 24. Kap. 11, 2. Ps. 8, 2. 10 oder der Höchste 1. Mos. 14, 18. Hiob 36, 22 oder auch löblich genannt wird § 181.

Gottes Seligkeit.

Wenn man endlich Gott Seligkeit zuschreibt, so wird dadurch angezeigt, daß Er von allen Übeln frei und dagegen an allem Guten überreich ist, daß Er in Sich Selbst den Quell alles Guten besitzt usw. § 182. Bewiesen wird diese Seligkeit Gottes durch solche Sprüche der heiligen Schrift, in denen Er selig 1. Tim. 6, 15, der beste, vollkommen, unwandelbar usw. genannt wird § 182 und auch dadurch, daß unsere Seligkeit darin besteht, Gott recht zu erkennen § 183. Nicht vermindert wird Gottes Seligkeit, wenn durch uns nicht immer geschieht, was Er will. Denn immer geschieht Gottes Wille, wenn nicht durch uns, doch an uns § 184.

Anwendung dieser Lehre zu unserm Nutzen.

Nutzen bringt uns dieses Lehrstück, wenn wir uns durch dasselbe fördern lassen, daß wir Gott recht erkennen, lieben, fürchten, verehren, daß wir uns bestreben, Ihm nachzuahmen und daß wir nach der vollkommenen Erkenntnis Gottes trachten, die wir vom künftigen Leben erwarten § 185 ([18]).

Aus der Erläuterung des dritten Lehrstücks im Schlußbande vom Jahre 1625.

Von Gottes Natur und Eigenschaften.

Weshalb empfiehlt es sich, eine Lehrschrift von Gott auszuarbeiten?

I. Die Theologie hat den Grund ihres Daseins allein in Gott ([19]) § 1; es empfiehlt sich daher, eine Lehre von Gott zu schreiben; sie ist notwendig, segensreich, schwierig; notwendig, weil der Mensch geschaffen ist, Gott zu erkennen und dazu Gott Sich in Seinem Worte offenbart hat, ohne welches der menschliche Verstand blind sein würde, weil ferner den vielfältigen über Gott verbreiteten Irrtümern durch die rechte Lehre entgegengetreten werden muß und weil endlich ohne Gotteserkenntnis der Mensch elend ist § 2; den Segen zeigen Sprüche der heiligen Schrift, wie 2. Mos. 33, 13. 19: Mose sprach zu dem HErrn: „laß mich deinen Weg wissen, damit ich dich kenne," die Antwort des HErrn war: „ich will dich alle meine Güte sehen lassen", Jer. 9, 23. 24: „ein Weiser rühme sich nicht seiner Weisheit, ein Starker nicht seiner

Stärke, ein Reicher nicht seines Reichtums; sondern wer sich rühmen will, der rühme sich des, daß er mich kenne und wisse, daß Ich der HErr bin, der Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit auf Erden übt", Joh. 17, 3: „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich, daß Du allein wahrer Gott bist, und den Du gesandt hast, Jesum Christum erkennen" § 3; die Schwierigkeit der Lehre von Gott liegt teils in der Erhabenheit dieses Geheimnisses, teils in der Schwäche unsers Verstandes ([20]) § 4. Hilfsmittel, dieser Schwierigkeit zu begegnen, sind **1.** frommes und gläubiges Gebet, **2.** sorgfältige Beobachtung der in den heiligen Schriften unserm Verständnis gezogenen Grenzen und **3.** Unterdrückung der der menschlichen Natur eignen Neugier und der Neigung zu grundlosen Schlußfolgerungen ([21]) § 5. Es gibt Sprüche, welche alle Forschung nach dem Wesen und den Eigenschaften Gottes zu verbieten scheinen, nämlich **1.** Spr. 25, 27, dessen zweiter Satz nach der Vulgata, verdeutscht, lautet: „wer die Majestät erforschet, wird durch Ihre Herrlichkeit erdrückt werden" und **2.** Röm. 11, 34: „wer hat des HErrn Sinn erkannt?" Hier ist zu **1.** mit Berufung auf Joh. 5, 39: „Suchet in der Schrift, denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darinnen, und sie ist's die von mir (Christo) zeuget", zu erwidern, daß man zwischen einer frommen Betrachtung der über Gott in den heiligen Schriften vorliegenden Offenbarungen und einem vermessenen Grübeln über Sachen, die nicht offenbart sind, unterscheiden muß und zu **2.** auf Grund von 1. Kor. 2, 10. 16: „Uns hat es" (die Kunde vom ewigen Leben) „Gott durch Seinen Geist geoffenbaret", „wer hat des HErrn Sinn erkannt, oder wer will Ihn unterweisen; wir aber haben Christi Sinn", daß man verborgene Gerichte Gottes und Seine im Worte Gottes geoffenbarten Wege unterscheiden muß § 6.

Die Namen Gottes.

II. Der Eigenname Gottes ist in der hebräischen Bibel „Jehova" ([22]) §§ 7. 8. 9. Das andre Gott bezeichnende Wort ist „Elohim" ([23]) § 10. Das griechische Wort für Gott ist theós und das lateinische Deus. Beide Wörter sind nicht abgeleitete Wörter, ebenso, wie das deutsche Wort „Gott" kein abgeleitetes Wort ist, und daher lassen wir die verschiedenen Ableitungen des Wortes theós auf sich beruhen § 11.

Elohim.

III. Das Wort „Elohim" ist Plural und hat entweder eine eigentliche oder eine uneigentliche Bedeutung. Im eigentlichen Sinn wird es von Gott als dem Schöpfer des Universum (Himmel und Erde) 1. Mos. 1, 1. Kap. 2, 4 gebraucht und zwar verschieden, je nachdem es das göttliche Wesen, also den einen Gott, wie in den eben angeführten Stellen bezeichnet, oder persönlich zu verstehen ist, wie in 1. Mos. 1, 2 von zwei Personen, in Ps. 45, 8 dagegen von einer Person; die letztere

Stelle läßt sich jedoch auch von dem im Wesen einheitlichen Gott, also von allen drei Personen als einer Einheit verstehen ([24]) § 12. In einem uneigentlichen Sinn legt man den Namen „Elohim“ auch Geschöpfen oder Götzen bei, jenen nicht ohne wirklich vorhandene vergleichbare Eigenschaften als Göttern niedern Ranges, diesen nachahmungsweise, jedoch als unwirklichen Scheingöttern. Götter genannte Geschöpfe sind teils unkörperliche, also Geister, sowohl gute Ps. 86, 8, als auch böse 1. Sam. 28, 13, teils körperliche, nämlich Menschen in obrigkeitlichen Würden 2. Mos. 22, 28, die so genannt werden, weil sie Gottes Stellvertreter auf Erden sind 2. Chron. 19, 6. Joh. 10, 35 (Ü.: vergl. Ps. 82, 1. 6). Götzen wird das Wort „Elohim“ in 2. Mos. 22, 20 beigelegt, weil sie von den Götzendienern an Gottes Statt verehrt werden. In Wahrheit sind sie nicht Götter, sondern Nichtige (Elilim) 3. Mos. 19, 4. Jes. 10, 10, weil Götzen nichts sind 1. Kor. 8, 4, Nichtgötter 2. Chron. 13, 9 § 13.

Das griechische theós.

IV. Auch von dem griechischen Gottesnamen theós kann man sagen, daß derselbe im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne gebraucht wird und zwar im eigentlichen sowohl für die Einheit des Wesens aller drei Personen wie Joh. 4, 24, als auch für die einzelnen Personen; so ist Joh. 3, 16 der Vater, Joh. 1, 1 der Sohn, Apost. 5, 4 (Ü.: vergl. V. 3) der Heilige Geist Gott genannt. Im uneigentlichen Sinne wird der Name theós ebenfalls sowohl Geschöpfen als Götzen beigelegt, jedoch nicht schlechthin und ohne Zusatz, sondern mit Hinzufügung einer nähern Bestimmung und Einschränkung, welche ausdrückt und zeigt, daß dies bildlich und nicht gradezu, sondern nur in einer gewissen Beziehung geschieht. Siehe 2. Kor. 4, 4. Phil. 3, 19. 2. Mos. 7, 1. Kap. 4, 16 (Ü.: Die beiden letzten Zitate beziehen sich auf die griechische Übersetzung der Septuaginta). Die heilige Schrift unterscheidet in Gal. 4, 8 und 1. Kor. 8, 5 den eigentlichen und den uneigentlichen Sinn, wenn sie den wahren Gott als einen Gott von Natur, die andern als s o g e n a n n t e Götter bezeichnet. Der Kirchenvater Basilius faßt dies zusammen, wenn er in seinem 141. Briefe lehrt: „Der Name „Gott“ pflegt auf dreierlei Art gebraucht zu werden, nämlich **1.** als Wirklichkeit vom wahren Gott, **2.** als Gnade von Geschöpfen, welchen ein göttliches Amt obliegt, **3.** als Lüge von einem Etwas, welches jemand fälschlich für sein höchstes Gut hält“ § 14.

Fragen: 1. Muß im Griechischen der Artikel vor theós stehen,

V. Hier sind vier Fragen zu beantworten: **1.** Ob der Artikel („der“, ho, Genit. toũ, Dativ τῷ) im Griechischen vor dem Gottesnamen („theos“) stehen muß, wenn der wahre Gott gemeint ist? Dies bejahten in der Vergangenheit die Arianer, wie es heutigentags die Photinianer

tun nach den Allegaten beim Verfasser. Allein das griechische Neue Testament beweist an Stellen, wie Matth. 4, 4. Kap. 5, 9. Kap. 6, 24 usw., daß der Gottesname auch mitunter ohne den Artikel vom wahren Gott gebraucht wird und umgekehrt mit dem Artikel von sogenannten Göttern, z. B. Apg. 7, 43. 2. Kor. 4, 4. Phil. 3, 19 § 15; **2.** wenn mit voranstehendem Artikel der wahre Gott gemeint ist, muß man dies dann von einer der drei Personen verstehen? Stapulensis (Ü.: Zeit- und Gesinnungsgenosse Luthers † 1536, der die Bibel ins Französische übersetzt hat, Lefèvre — Jakob Faber — d'Etaples) hat diese Frage bejaht und trifft dies auch mitunter zu, z. B. in Joh. 1, 1 „das Wort war bei Gott", pròs tòn theòn, wo unter Gott der Vater verstanden werden muß, ferner in Joh. 20, 28, wo Thomas zum Sohne Gottes sprach: „Mein Gott" und im Griechischen „ho theòs mou" steht; aber immer gilt doch diese Regel nicht, wie aus Joh. 4, 24 zu ersehen ist, wo „Gott ist Geist", griech. „pneũma ho theós", das Wesen der Gotteseinheit bezeichnet § 16; **3.** ob, wenn der Gottesname als Prädikat, (Aussage) gebraucht wird, niemals der wahre und ewige Gott gemeint sei? Die Photinianer behaupten dies. Allein das Gegenteil leuchtet ein aus Matth. 22, 32. Apg. 7, 32. 2. Kor. 6, 16. Ebr. 11, 16. Auch müssen sie eine Ausnahme ihrer Regel bei ihrer gezwungenen Auslegung von 1. Joh. 5, 20 machen (Ü.: wo sie das „dieser" in „dieser ist der wahrhaftige Gott" nicht auf die zunächst vorhergehenden Wörter „Jesus Christus", sondern tendenziös auf den vorher in den Worten „daß wir erkennen den Wahrhaftigen" genannten Wahrhaftigen beziehen) (25) § 17; **4.** hat Gott einen Eigennamen? Wir antworten: Versteht man darunter einen Namen, welcher die Natur und das Wesen des Genannten vollständig erschöpfend zum Ausdruck bringt, so ist diese Frage zu verneinen; zu bejahen dagegen, wenn darunter ein den genannten Gegenstand von den übrigen Dingen unterscheidender Name gemeint sein soll § 18; **5.** ist der Gottesname in letztrem Sinne ein Eigenname, oder ein Gattungsname? Die Photinianer behaupten letzteres, aber mit Unrecht; man muß vielmehr einen eigentlichen und einen abgeleiteten minderen Sinn im Gebrauch dieses Namens unterscheiden. Wenn er andern Gegenständen außer dem allein wahren Gott in der Schrift beigelegt wird, so ergeben die beigefügten Einschränkungen, daß er nicht in der eigentlichen Bedeutung, sondern für einen minderwertigen Gegenstand gebraucht ist. Der Gottesname im eigentlichen Sinne wird dagegen in der Schrift nur dem einen wahren und ewigen Gott zugeschrieben § 19.

wenn der wahre Gott gemeint ist?

2. Wenn mit voranstehendem Artikel der wahre Gott gemeint ist, muß man dies dann von einer der trinitarischen Personen verstehen?

3. Ob mit der Aussage, daß jemand Gott sei, niemals der wahre, ewige Gott gemeint sei?

4. Hat Gott einen Eigen-Namen?

VI. Unter gleichbedeutenden Bezeichnungen Gottes verstehen wir hier teils die verschiedenen Namen, welche die Schrift für die Be-

Gleichbedeutendes

zeichnung Gottes hat, teils die Wörter, welche in der Lehre von Gott die Schrift oder die Kirche gebraucht. Nimmt man den Ausdruck: „die Namen Gottes" für alles, was von Gott ausgesagt wird, so sind sie entweder bejahende, z. B. wenn man von Gott sagt: Er ist gut, gerecht usw. oder verneinende, wenn man z. B. sagt: Er ist unkörperlich, unsichtbar. Ferner kann man göttliche Namen, welche Sein Wesen bezeichnen, wie Jehova, und solche unterscheiden, welche auf die Mehrheit der Personen gehn, wie Elohim. Von der erstern Art sind einige Eigennamen, welche ohne den Gebrauch eines Bildes von Gott gebraucht werden, wie Jehova, El, Adonai; andere sind bildliche Bezeichnungen und diese entweder von andern Gegenständen übertragen, z. B. wenn Gott ein Eifriger, Bräutigam, Sonne, Licht genannt wird, oder wortvertauschende, z. B. wenn man sagt, daß Er unsre Hülfe, unser Lob ist § 20. Von den verschiednen Gottesnamen im Hebräischen handelt § 21, und es ist daraus als Regel zu merken: Die Eigennamen Gottes gebühren zunächst Gott, Geschöpfen dagegen an zweiter Stelle, übertragene Namen dagegen kommen zunächst Geschöpfen und an zweiter Stelle erst Gott zu; denn erstere werden von Gott hergenommen und auf Geschöpfe angewendet, die letzteren dagegen sind von Geschöpfen hergenommen und auf Gott übertragen (26).

Vom Jehovanamen insbesondere.

VII. Der Jehovaname wird von den Rabbinen auf mannigfache Art gerühmt; davon handelt § 22 und von der Weise, wie er geschrieben wird § 23. Die Juden glauben ihn nicht aussprechen zu dürfen und nennen ihn deswegen den unaussprechlichen, und wenn sie ihn in der Schrift antreffen, lesen sie an Stelle desselben Adonai, oder wenn dieser letztere Name vor oder hinter „Jehova" steht, lesen sie, an Stelle von Jehova, Elohim. Dies ist Aberglaube und es spricht dagegen **1.** der Mangel eines göttlichen Gebots, **2.** der Zweck der göttlichen Offenbarung, von welcher der Jehovaname ein Stück ist, **3.** das Beispiel der Heiligen, welche, wie die Schrift beweist, diesen Namen in ihren Gebeten zu Gott und in ihren Gesprächen mit Ihm öfter gebraucht haben, **4.** die Schlußfolgerung, daß, da dieser Name geschrieben ist und es erlaubt sein soll, ihn zu buchstabieren, er mithin dadurch hörbar wird, auch das Aussprechen erlaubt sein muß, **5.** der tadelswerte Ursprung dieses Aberglaubens. Es heißt nämlich in 2. Mos. 3, 15 von diesem Namen, Gott wolle mit demselben e w i g l i c h genannt sein, dem hebr. Wort für „ewiglich" haben aber die Rabbinen durch Abänderung der Vokalzeichen den Sinn gegeben, daß der Satz sagt, dieser Name solle geheim bleiben, **6.** die Uneinigkeit der Juden in dieser Sache (Ü.: Zus. aus J. G.: „die Juden meinen, dem Namen Jehova fehlten eigene Vokalzeichen, daher entlehnen sie solche manchmal vom Worte Adonai, zuweilen aber

vom Worte Elohim"; dagegen sagen wir: Die Regeln unsrer Grammatiker können für die biblischen Vokalzeichen nicht maßgebend sein, ondern sollten vielmehr aus letzteren abgeleitet werden, und wenn der Name „Jehova" nicht eigene Vokalzeichen hätte, so müßte man annehmen, daß ihm entweder von Anfang an solche gefehlt haben, oder daß die anfänglich vorhanden gewesenen Vokalzeichen im Laufe der Zeit verändert seien. Beide Annahmen sind jedoch unzutreffend, die erstere weil selbst die Juden lehren, daß dies Wort im aronitischen Segen vom Priester mit eigenen Vokalen ausgesprochen wurde, die letztere, weil daraus folgen würde, daß im Worte Jehova die hebräische Bibel an unzählig vielen Stellen verdorben sei). §§ 24. 25. **Über den Ursprung, die Abstammung und die Erklärung des Wortes** s. § 26 (²⁷). **Die Kabbalistik mit ihrer Geheimweisheit sucht in dem Worte 1. das Geheimnis der Dreieinigkeit, 2. das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes, 3. die Bedeutung der Ruhe Gottes und der Gläubigen in Gott, 4. das Geheimnis der Ewigkeit und 5. das Geheimnis des Jesusnamens; dies ist ausführlich gezeigt** in § 27.

Ob nur der Name Jehova allein ein Eigenname Gottes ist?

VIII. **Hier fragt es sich: ob der Jehovaname einzig und allein dem wahren Gotte eigen ist, oder aber ob er auch Geschöpfen zugeschrieben wird? Das letztere behaupten die Photinianer, Ostorode, Sozin u. a. Ihnen stehen einige Calvinisten und Römische bei** § 28; **dagegen bejahen wir die Frage in ihrem ersten Satzgliede, weil 1. Gott selbst diesen Namen sich beigelegt hat 2. Mos. 3, 14. Kap. 6, 3. 4. Mos. 6, 23—27. Jes. 42, 8. Jer. 44, 26** § 29, **2. Heilige so Gott genannt haben, s. 2. Mos. 15, 3. Ps. 68, 5. Jes. 48, 2. Kap. 54, 5. Jer. 10, 16. Kap. 31, 35. Hos. 12, 6; vornehmlich ist Ps. 83, 19 zu beachten** § 30, **3. weil dieser Name als der des wahren Gottes in unmittelbarem Gegensatz zu den Abgöttern und mithin zu allem, was außer Gott ist, gebraucht wird 1. Kön. 18, 21. Micha 4, 5** § 31, **4. auch der Name selbst nach seinem Wortstamm und Inhalt spricht dafür; denn Gott allein ist, was der Name besagt, das wahre Sein, ein unabhängiges, unveränderliches, ewiges Wesen** § 32, **5. ferner verhält es sich mit dem Namen Jehova wie mit andern Eigennamen, sofern er a) nur in der Einzahlform, niemals im Plural, b) vorn nie mit einem Artikel und c) am Ende nie in einer Deklinationsform vorkommt, d) auch nicht so gebraucht wird, daß es ein anderes Wort regiert,** (wie z. B. Gott in Gott Zebaoth. Die Stellen Ps. 89, 9. Jer. 15, 16. Hos. 12, 6. Amos 3, 13 scheinen hierin mit der Zusammenstellung „Jehova Zebaoth" eine Ausnahme zu machen, allein man muß dort das Wort „Elohe" als ausgelassenes Zwischenwort hinzudenken, weshalb auch „HErr, Gott, Zebaoth" übersetzt wird, Z. a. J. G.) § 33, **6. die heilige Schrift schreibt den Namen „Jehova" nur Gott zu, niemals einer Sache; Kirchenväter und Rabbinen, ja selbst Gegner stimmen mit obiger Entscheidung der Frage überein** § 34.

Gegenlehre. IX. (Pagninus und Drusius suchen zu beweisen, daß der Jehovaname in 2. Mos. 32, 5 „morgen ist das Fest Jehovas" und Richter 17, 3: „ich habe das Geld für den Dienst Jehovas bestimmt" auch Abgöttern beigelegt werde. Wir antworten: der Heilige Geist schreibt hier vom Standpunkt jener Menschen (ü.: Aarons und beziehungsweise der Mutter des Micha) die so sprachen, indem er die ihre Meinung und Absicht ausdrückenden Worte wiedergibt. Ihre Absicht war, dem wahren Gott ein Fest zu feiern, beziehungsweise jenes Geld Ihm zu weihen. Die Photinianer führen, um zu beweisen, daß der Jehovaname kein Eigenname Gottes sei, einige Sprüche der Schrift an, in welchem er, wie es scheint, **A.** andern Personen, nämlich Gottes Boten, den Engeln, und Seinen Stellvertretern, den Richtern, **B.** Sachen, nämlich der Bundeslade und heiligen Orten beigelegt wird. Zu A.: Sie stellen I. als einen allgemeingültigen Grundsatz die Behauptung auf, daß das Verhältnis eines Botschafter- beziehungsweise Richter-Amts es rechtfertige, den von Dienern in solchen Ämtern vertretenen höchsten Gott nach Ihm zu nennen, Seinen Namen auf sie zu übertragen. Wir antworten: **1.** wäre dieses unter Menschen angebracht, so würde dasselbe doch nicht auf die Diener Gottes Anwendung finden, da wir überzeugend bewiesen haben, daß der Jehovaname allein als Eigenname Gottes gebraucht wird, **2.** Christus war ein Gesandter des himmlischen Vaters, was selbst die Photinianer zugeben, nirgends aber nennt er sich mit dem Namen des Vaters, als der ersten Person in der Gottheit, sondern er unterscheidet selbst sich vom Vater, **3.** die Propheten waren Gesandte Gottes, aber niemand von ihnen nennt sich Jehova, sondern sie sagen „sie seien von Gott gesandt", oder „das Wort Jehovas sei an sie geschehn", oder „Jehova sei von ihnen gesehen" Jes. 43, 10. 11. 12. Ähnlich verhält es sich mit den Aposteln Christi, sie nennen sich nicht „Christusse", sondern Seine Zeugen, ferner mit Johannes dem Täufer, der ein Herold des Messias, des Bräutigams war, aber nichts davon wissen wollte, Christus und Bräutigam genannt zu werden Joh. 3, 28. 29 Z. a. J. G.)

§ 35.

II. (Berufen sie sich auf einige Schriftstellen, in denen angeblich A. A. Engeln, B. B. Richtern der Jehovaname beigelegt sein soll; zu A. A. auf 2. Mos. 3, 3. 4, wo es heißt, daß Jehova dem Mose im Busch erschien und diese Erscheinung war nach Apg. 7, 30 der Engel des HErrn. Von andern die gegnerische Ansicht begünstigenden Erklärungen des Augustins und andrer abweichend legen wir mit Justin diesen Bericht dahin aus, daß der Sohn Gottes selber die Erscheinung war, eine Meinung, welche auch Augustin zuläßt, da er in der dritten Untersuchung zum 2. Buch Moses und im 2. Buch von der Dreieinigkeit Kap. 13 sagt, man könne unter diesem Engel den Sohn Gottes verstehen. Wir beweisen dies **1.** mit der Benennung, nach welcher es Jehova war; es war folglich kein erschaffner Engel, und aus Vers 14 ergibt sich, daß dieser Name dem Engel in dem Sinne beigelegt wurde, damit durch solchen Namen der wahre Gott erkannt und von Götzen unterschieden werden sollte, **2.** mit der Beschreibung der Erscheinung. Die Person, die aus dem Busch mit Mose spricht, nennt sich den Gott Abrahams, den Gott Isaaks, den Gott Jakobs in Vers 6, diese Benennung kommt aber nur dem wahren Gott zu; Er sagt ferner in V. 7, Er habe das Geschrei der Israeliten gehöret, Gebete hören ist aber nur Gott eigen. Er nennt auch die Israeliten Sein Volk, das kommt in höherem Sinn auch nur Gott zu; Er verspricht ihre Herausführung aus Ägypten und Hineinführung in das Land Kanaan, was als höchster Urheber auch

nur Gott vermochte, und daß es sich um diesen höchsten Urheber in der betreffenden Stelle V. 8 handelte, ergibt sich aus der Gegenüberstellung des sprechenden Engels und des hörenden Moses, welcher als Werkzeug des Ersteren diese Wohltat der Errettung vollbringen sollte, **3.** mit Vergleichung der Stelle 5. Mos. 33, 16, wo der Erscheinung im Busche die Verleihung der dem Joseph geweissagten Gnade zugeschrieben wird (*man könnte entgegnen, auch Väter segnen ihre Kinder, es darf* daher nicht ohne weiteres jemand, von dem ein Segen ausgehen soll, für Gott gehalten werden; allein man muß eine dreifache Segnung unterscheiden **a)** einen Segenswunsch, wie Melchisedek ihn aussprach und Jakob, als er vor Pharao stand, **b)** einen mit Weissagung verbundnen Segen wie er in 1. Mose 27 und 49 beschrieben wird, **c)** einen von Gott verliehenen Segen. Diesen zu geben und ihn zu erbitten ist etwas Verschiedenes. Der Gegner Pererius beruft sich auf 1. Mos. 48, 16 und Apok. 1, 4, allein in ersterer Stelle ist unter dem Engel der Sohn Gottes, und in letzterer sind unter den sieben Geistern nicht sieben Engel, sondern Gott der Heilige Geist ist darunter zu verstehen). Daß der Sprecher aus dem Busch, der die Israeliten aus Ägypten nach Kanaan zu führen verhieß, Christus war, ergibt sich auch aus 1. Kor. 10, 4. 9, **4.** mit der Majestät der Erscheinung. Diese war das Feuer des brennenden Busches, der von diesem Feuer nicht verzehrt wurde, ein Bild der Gottmenschheit, indem in der menschlichen Natur des HErrn Christus die ganze Fülle des göttlichen Lichts wohnt, ohne daß erstere aufgerieben wird. Die heiligen Schriften vergleichen die göttliche Natur einem Feuer wegen ihrer wirksamen überallhin sich ausbreitenden Kräfte, den aus Erden gebildeten Menschen dagegen dem Holz und Gras, daß Christus seinem von Natur vergänglichen Fleische die Eigenschaft der Unvergänglichkeit mitgeteilt hat, wird durch den *vom Feuer nicht verzehrten Busch verhüllt ausgedrückt* Z. a. J. G.) § 36. (Weiter berufen sich die Gegner für die Behauptung daß der Jehovaname Engeln beigelegt werde, auf 2. Mos. 19, 11, wo es heißt, daß „Jehova auf den Berg Sinai", um den Israeliten das Gesetz zu verkündigen, „herabkommen werde", in Verbindung mit Stephani Rede, nach welcher Apg. 7, 38 der auf dem Berge Sinai mit Mose Redende ein Engel war. Wir antworten: **a)** die richtige Schlußfolgerung aus diesen beiden Schriftstellen ist vielmehr die, daß der wahre Gott Jehova, nämlich Gottes Sohn, ein Engel genannt wird, aber ein unerschaffener, wie es in anderen Stellen der Schrift bekanntlich auch geschieht, nämlich in 1. Mos. 32, 24 bis 30 in Beihalt von Hos. 12, 5, ferner in 1. Mos. 48, 15. 16 in Beihalt von 1. Mos. 28, 13 und Kap. 35, 1, endlich in Mal. 3, 1. Daß dagegen ein erschaffener Engel in der heiligen Schrift Jehova genannt wird, ist nicht ihre Weise; **b)** der auf den Berg Sinai Herabgestiegene und mit Mose Redende wird so beschrieben, daß Er es war, der in Ägypten die Wunder getan hatte 2. Mos. 19, 4, und der sich das Volk Israel zum Eigentum erwählt V. 5, es aus Ägypten geführt hatte Kap. 20, 2, ferner daß außer Ihm kein anderer Gott zu verehren ist V. 3, daß Er die Übertretungen der Eltern an den Kindern straft V. 5, daß Er mit dem Volk Israel einen Bund geschlossen hat 5. Mos. 5, 2 usw.; **c)** mit jenem unerschaffenen Engel, dem Sohne Gottes, kam ohne Zweifel eine große Menge erschaffener Engel herab und deshalb heißt es in Gal. 3, 19, daß das Gesetz von den Engeln gestellt sei und in Apg. 7, 53, daß es durch der Engel Geschäfte empfangen wurde. Dagegen die Gesetzgebung selbst und die Besprechung mit Mose wird einzig und allein dem Gott Jehova zugeschrieben. Als dritten Beweis führt unter den Gegnern Schmaltz den 16. Vers

des 115. Psalms an, wo es heißt: „die Himmel sind allenthalben Jehovas, die Erde aber hat Er den Menschenkindern gegeben", woraus jedermann entnehmen müsse, daß die Engel als die Diener Gottes in dem Worte „Jehova" mit eingeschlossen seien. Wir antworten: Im Gegenteil, es wird die Dienerschaft Gottes von Gott dem HErrn selbst in der Sache und im Namen unterschieden: der Himmel ist Gottes königliche Wohnung und Stuhl Jes. 66, 1, in jener königlichen Hofburg Gottes dienen Ihm zwar die Engel, aber dieser Hof ist nicht Jehova selbst und ebensowenig werden die Engel „Jehova" genannt a. J. G.) § 37.

(Zu B. B. beruft sich Ostorode auf 5. Mos. 19, 17, wo es heißt, die Prozeßparteien sollten „vor Jehova, den Priestern und Richtern" stehen, hier würde den Richtern der Jehovaname beigelegt; allein, antworten wir, es ist wohl in der Schrift Gebrauch, daß Richter und Obrigkeiten „Götter" genannt werden, z. B. in 2. Mos. 21, 6. Kap. 22, 28. Ps. 82, 1, allein es gibt keine Anwendung des Jehovanamens auf sie in der Schrift, und in 5. Mos. 19, 17 sind die Benennungen „Priester, Richter" nicht Auslegungen des Jehovanamens, sondern mit diesem, welcher ebenso für sich unterschieden von Priestern und Richtern gebraucht ist, wie die Priester von den Richtern unterschieden werden, wird die Gegenwart Gottes im Gericht, deren alle Anwesende eingedenk sein sollen, bezeichnet, wie dies auch in 2. Chron. 19, 6. Ps. 82, 1 geschieht. (Z. a. J. G.) § 38.

(Zu B. Angeblich der Bundeslade, Altären und der Stadt Jerusalem soll der Jehovaname in der Schrift beigelegt werden. I. Der Bundeslade in **1.** 4. Mos. 10, 35. **2.** 4. Mos. 32, 20. **3.** 5. Mos. 12, 7. **4.** Jos. 24, 1. **5.** 2. Sam. 6, 2. **6.** Ps. 24, 8. II. Altären in 1. Mos. 22, 14. 2. Mos. 17, 15. Richter 6, 24. III. Der Stadt Jerusalem in Jer. 33, 15. Hes. 48, 35. Allein ad I. redet Moses in 4. Mos. 10, 35 nicht die Bundeslade an, sondern Jehova den HErrn, der über den Cherubim auf der Lade thronte laut 1. Sam. 4, 4. 1. Chron. 14 (sonst 18) 6, der von dem Gnadenstuhl zwischen diesen zwei Cherubim mit Mose redete 2. Mos. 25, 22 und daselbst laut Mos. 20, 24 das Gedächtnis Seines Namens gestiftet hatte und auf eine besondere Art gegenwärtig sein wollte; auch in den übrigen genannten Stellen ist der Jehovaname nicht von der Bundeslade gebraucht (Z. a. J. G.) §§ 39 bis 44; zu II. sind die Stellen 1. Mos. 22, 14: „Abraham hieß die Opferstätte Jehova siehet", 2. Mos. 17, 15: „Mose bauete einen Altar und nannte ihn: Jehova mein Panier", Richt. 6, 24: „Gideon baute einen Altar und nannte ihn: Jehova der Friede, Jerm. 33, 16: „Jerusalem wird Jehova unsre Gerechtigkeit genannt", Hes. 48, 35: „Der Name der Stadt soll sein: Hier ist Jehova" gemeint. Allein in diesen Stellen werden die heiligen Orte selbst nicht geradezu Jehova genannt, sondern es wird an sie ein Zeugnis für eine Gnadenerweisung Jehovas oder für Seine Nähe geknüpft. Insbesondre wird zu III. in Jer. 33, 16 nicht Jerusalem, sondern der Messias „Jehova unsre Gerechtigkeit" genannt, wie man aus dem ganzen Zusammenhang, aus der Glaubensähnlichkeit und vielen Parallelstellen beweisen kann. Auch in der Hesekielstelle wird der Stadt Jerusalem nicht Göttlichkeit, sondern eine von der Gnadengegenwart des HErrn abhängende Würde zugeschrieben Z. a. J. G.) §§ 45. 46.

Ob der Jehovaname so, wie er mit Vokalzeichen

(Daß der „Jehova"-Name, wie er mit Vokalzeichen im Hebräischen lautet, derjenige Gottesname war, der als der feierlichste galt, verneinen einige römisch-katholische Lehrer und insbesondere Pererius, Disput. 2 zum 6. Kap. des 2. Buch Moses Seite 171 schreibt hierüber: „Der Name „Jehova" war vor hundert Jahren nie-

mandem unter den besten Theologen, weder jüdischen, noch christlichen, bekannt, so daß er offenbar eine neue und unbegründete Erfindung ist, von der man sogar annehmen muß, daß er von dem heidnischen im Genitiv „Jovis" lautenden Gottesnamen abgeleitet sei. Allein diese Meinung beruht auf falschen Voraussetzungen, nämlich **1.** die Vokalzeichen wären eine neue Erfindung der Rabbinen, **2.** dieselben seien von dem Gottesnamen „Adonai" entlehnt, **3.** der heidnische Jovisname sei älter, als der Jehovaname, **4.** der jüdische Aberglaube, welcher den Jehovanamen auszusprechen verbietet, sei zu billigen, **5.** in der babylonischen Gefangenschaft sei der wahre Wortlaut des angeblich „Jehova" lautenden Namens in Vergessenheit gekommen Z. a. J. G.) § 47.

im Hebräischen lautet, nämlich „Jehova" derjenige Gottesname war, der als der feierlichste galt.

X. (Der hebräische Gottesname „Adonai" ist von „Adon" abzuleiten, d. i. „Herrscher", ein Wort, welches in Jos. 3, 11 und 2. Mos. 23, 17 vorkommt zur Bezeichnung des wahren Gottes. Er wird in dieser Bedeutung mit einem langen ā (Qāmĕz) geschrieben zum Unterschied von der Bedeutung „Herr" im gemeinen Sinn, die das Wort hat, wenn es mit einem kurzen ă (Păthăch) geschrieben wird. Als Gottesname steht Adonai immer in der Einzahlform Z. a. J. G.) § 48. **Abweichende Meinungen widerlegt der Verfasser in §§ 49. 50.** (In Mal. 1, 6 wird übrigens die Mehrzahlform „Adonim" als Gottesname gebraucht und sind daher einige Gelehrte der Meinung, daß auch „Adonai" Pluralform sei und daß diese Form auf die Dreiheit der Personen zu deuten sei. Eigenschafts- und Zeitwörter werden jedoch in der Verbindung mit „Adonai" stets in der Einzahlform gebraucht Z. a. J. G.) § 51.

Über den Namen „Adonai".

Von dem Gottesnamen „Elohim" ist im Handbuch Lehrstück 3 § 26 gehandelt, und es hat der Verfasser in §§ 52. 53 eine längere Ausführung darüber, ob und inwieweit in der Mehrzahlform, welche diesen Namen eigen ist, die Dreieinigkeit Gottes bedeutet werde ([28]). Die Septuaginta haben die hebräischen Wörter im Alten Testament Jehova und Adonai mit kýrios ins Griechische übersetzt, und da fragt es sich, ob dieser Name dem ewigen Gott allein eignet? Sozin bestreitet dies, um den aus diesem von Christo gebrauchten Worte entnommenen Beweisgrund für Seine Gottheit zu entkräften. Allein, wenn wir auch bereitwillig zugeben, daß in gewisser Hinsicht und in einer allgemeineren Bedeutung der Name kýrios auch Geschöpfen beigelegt wird, so wird derselbe doch zunächst und grundsätzlich in seiner eigentlichen und in hervorragender Bedeutung von dem allein wahren Gott gebraucht, und daher wird, was in solcher Weise kyrios genannt wird, dadurch als der wahre und ewige Gott erwiesen Mark. 12, 29. Eph. 4, 5. 1. Kor. 8, 6. Die Richtigkeit dieses Satzes ergibt sich daraus, daß 1. die siebzig Dolmetscher und im Anschluß an sie im Neuen Testament die Apostel den Namen „Jehova" mit kýrios übersetzt haben, 2. wenn das Wort auf Geschöpfe angewendet wird, entweder ein beschränkender Ausdruck hinzugefügt wird, wie z. B. in Matth. 15, 27. Apg. 16, 19. Kol. 3, 22. 1. Kor. 8, 5. 1. Tim. 6, 15, oder solche Eigenschaften von dem

Über das griechische Kýrios.

kýrios Genannten ausgesagt werden, welche dem höchsten Gott nicht zukommen, 3. von Christo der Name so gebraucht wird, daß man an der Art der Aussage Seine Gottheit sicher erkennen kann; denn Er wird z. B. ein Herr aller Herrn genannt Apok. 17, 14. Kap. 19, 16, oder es wird ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden zugeschrieben § 54.

Ob der griechische Gottesname theós in der Bibel ein Name des Amts, der Würde und der Gewalt oder des Wesens sei?

XI. **Die Photinianer bejahen in der nebenstehenden Frage die erste Alternative und verneinen die letztere.** (Wenn wir auch zugeben, daß in einem uneigentlichen und nachgeordneten Sinne dieser Name Geschöpfen, wegen des von Gott ihnen anvertrauten Amts beigelegt wird als sogenannten Göttern, so verneinen wir es doch, daß das Wort in seiner eigentlichen und Haupt-Bedeutung nur Macht und Amt bezeichne, nicht aber das göttliche Wesen. Denn **1.** gebraucht die Schrift diesen Namen beständig als Bezeichnung göttlicher Natur, **2.** allemal, wenn in der Schrift und von ihren Auslegern der Gottesbegriff bestimmt wird, wird nicht allein Seiner Macht, sondern auch Seiner Natur und Seines Wesens gedacht; Gott antwortet auf die Frage nach Seinem den Israeliten bekannt zu machenden Namen in 2. Mos. 3, 14: „ich werde sein, der ich sein werde", so daß Er sich hier selbst nach Seiner Unendlichkeit benennt, **3.** wird Ihm die heidnische Abgötterei gegenübergestellt, so wird sie aus dem Grunde verworfen, daß die Heiden solche anbeten, die von Natur keine Götter sind Gal. 4, 8, siehe auch Röm. 1, 23. Damit ist gesagt, daß im Gegensatz zu den Abgöttern Jehova der wahre Gott genannt wird, weil Er nach Natur und Wesen ein solcher ist, **4.** auch der Name selbst spricht für uns. Gott ist kein abgeleitetes, sondern ein Stamm-Wort, welches nach der allgemeinen Vorstellung der Menschen den bezeichnet, welcher nicht bloß die höchste Macht hat, sondern auch nach Wesen und Natur von allen Geschöpfen und Abgöttern verschieden ist. Übrigens gibt es auch keinen bekannten abgeleiteten Namen, welcher nur Amt und Macht bedeutet, vielmehr bezeichnen die Namen, welche von irgend einer Begebenheit hergenommen sind, wenn sie einem Wesen beigelegt werden und die Natur der Eigennamen annehmen, nicht mehr jene Begebenheit allein, sondern das Wesen selbst. So verhält es sich z. B. mit den Namen Jakob, Israel, Isaak. Selbst wenn daher der Name „Gott" von einer Wirkung der göttlichen Natur abgeleitet wäre, so würde er, seitdem er zum Eigennamen für das höchste Wesen eingeführt wurde, nicht mehr jene Wirkung, sondern ihre Ursache, nämlich die göttliche Natur und das höchste Wesen selbst bezeichnen. Überdies ist in Gott die Allmacht und das göttliche Wesen selbst Eins, folglich wenn der Name „Gott" die göttliche, d. i. die höchste und unendliche, Macht bezeichnet, so ist damit auch die göttliche Natur und Wesenheit bezeichnet, weil die höchste und unendliche Macht auf dem göttlichen Wesen beruhet; **5.** Ähnliches gilt von andern Namen. So bezeichnet das Wort „Mensch" die Natur des Menschen, **6.** die gegnerische Ansicht, die übrigens auch von Kirchenvätern verworfen und von den Gegnern selbst nur zaghaft vertreten wird, führt zu Widersinnigkeiten. Wenn der Name „Gott" allein Macht, nicht Natur und Wesen, bedeutete, so würde folgen, daß die Heiden, welche der Gottheit die höchste Macht zuschreiben, den wahren Gott erkennen und verehren, obwohl sie ihr Leiblichkeit und Endlichkeit beilegen. Ferner sind in Gott noch andere Eigenschaften und Vollkommenheiten als bloße Allmacht, z. B. Weisheit, Güte, Ewigkeit; es ist daher ungereimt, den Gottesbegriff allein nach Seiner Allmacht zu bestimmen. Drittens unterscheidet die Schrift den Namen „Gott" und

den Namen „HErr" und zeigt, daß der erstere von der Natur, der letztere von der Herrschaft und Gewalt des höchsten Wesens her genommen ist; es ist daher verkehrt, anzunehmen, daß die Bedeutung des Gottesnamens mit der Bedeutung des Herrseins erschöpft werde. — Endlich würde der Widersinn folgen, daß der Gottesname nur in einer Beziehung auf die Geschöpfe bestehe und daher nur für die Zeitlichkeit vorhanden sei, während doch Gott vor der Welt war und von Ewigkeit zu Ewigkeit ist. Z. a. J. G.) § 55. **Das gegnerische Vorbringen läßt sich leicht widerlegen, wenn man unterscheidet 1. zwischen der eigentlichen und uneigentlichen, der ursprünglichen und nachgeordneten Bedeutung, 2. zwischen den Redewendungen: „wahrer Gott sein" und „mit Recht Gott genannt werden."** (Zu 1. Das Wort „Gott" bezeichnet Macht und Amt, nicht das Wesen, wenn es uneigentlich und nachgeordnet von Geschöpfen ausgesagt wird, daraus darf man aber nicht folgern, daß es im Gebrauch von dem höchsten Wesen ebenfalls nur Macht nicht Natur bezeichnet. Die Wörter „Sonne", „Licht" und ähnliche übertragene Benennungen bezeichnen in bildlicher Bedeutung eine Eigenschaft, aber im eigentlichen Sinne das Wesen jener Dinge, von denen sie hergenommen sind; zu 2. „Wahrer Gott sein" ist eine Aussage, welche nur dem Einen und ewigen Gott zukommt, welcher es nach Natur und Wesen ist, weil jedes Ding wahr genannt wird von wegen seiner Natur und seinem Wesen, z. B. wahres Gold, ein wahrer Mensch. Aber „mit Recht Gott genannt werden" das kann man auch von solchen Menschen sagen, welche wegen einer gewissen Ähnlichkeit und einer Art von Anteilnahme an der göttlichen Regierung uneigentlicherweise mit dem Gottesnamen bezeichnet werden; denn dabei handelt es sich nur um die Wahrheit der Übertragung. So werden die Apostel das Licht der Welt, das Salz der Erde genannt; weil sie, obwohl diese Benennung eine uneigentliche und übertragene ist, doch geistlich das wirklich leisten, was das Licht, das Salz usw. im Leiblichen ausrichten. Auf solche Art werden Obrigkeiten, Richter usw. „Götter" genannt und zwar mit Recht wegen Ausübung eines göttlichen Berufs; aber sie sind um dieses Namens willen nicht der wahre Gott, der es von Natur und Wesen ist, sondern werden nur so genannt Z. a. J. G.) § 56. **Zum Schluß handelt der Verfasser und zwar in § 57 von den bei den Rabbinen vorkommenden Namen Gottes in hebräischer Sprache.**

Es gibt eine natürliche Gotteserkenntnis, sie ist aber sehr unvollkommen.

XII. (Zu beweisen, daß ein Zweck ist, hat zum Zweck 1. die Widerlegung der Ungläubigen, 2. die Stärkung unsers Glaubens, 3. die Vervollkommnung der natürlichen Gotteserkenntnis, denn wenn man auch von Natur weiß, daß ein Gott ist, so ist doch dieses Wissen unvollkommen, schwach und im Vergleich mit der offenbarten Lehre von Gott fast für nichts zu achten: Was wir von Gott erkennen, läßt sich auf vier Hauptsachen zurückbeziehen, nämlich das Sein, das Wollen, das Können, das Wirken. Das Sein Gottes bestehet darin, daß Er einer im Wesen ist und in diesem drei Personen sind, ersteres können wir einigermaßen natürlich erkennen, letzeres dagegen nicht, es ist uns lediglich aus der Offenbarung bekannt geworden. Das Wollen Gottes ist ein zwiefaches: das gesetzliche und das evangelische; jenes wird einigermaßen natürlich erkannt, ich sage einigermaßen, weil man den Gehorsam gegen das Gesetz als äußerlichen und innerlichen unterscheiden muß und nur jenen die natürliche Vernunft fassen kann, den innerlichen nicht. Röm. 7, 7: „Die Sünde erkannte ich nur durch das Gesetz". Das evangelische Wollen Gottes ist ein Ge-

heimnis, welches von der Welt her verschwiegen war Röm. 16, 25. Das Können Gottes ist der natürlichen Vernunft einigermaßen begreiflich Röm. 1, 20, aber nicht völlig, nicht vollkommen erkennbar, wie der Spruch Eph. 3, 20 ergibt: „Gott kann mehr tun, als wir verstehen." Das Wirken Gottes ist ein innerliches unter den Personen, welches der natürlichen Vernunft sich gänzlich entzieht, z. B. daß der Vater von Ewigkeit den Sohn gezeugt hat und von beiden der Heilige Geist ausgeht, ist ein Geheimnis, welches dem Verstand der Engel und Menschen zu hoch ist. Das Wirken Gottes nach außen umfaßt teils die Schöpfung der Welt und alles dessen, was in der Welt ist, teils die Erlösung der Menschheit. Zur Schöpfung gehört auch die Erhaltung und Regierung der erschaffenen Dinge, welche von den Heiden aus dem Licht der Natur nur als eine Wahrscheinlichkeit erkannt wurde, dagegen war das Werk der Erlösung ihnen ganz unbekannt, und zu diesem Werk gehört alles Wirken Gottes in der Kirche: die Berufung, Rechtfertigung, Heiligung, Verherrlichung, dies alles macht allein das Licht der Gnade bekannt. — Die natürliche Gotteserkenntnis ist von einer solchen Schwäche, daß der Apostel Paulus in Apg. 17, 23. 1. Thess. 4, 5. Eph. 2, 12 von den Heiden sagt, daß sie dem unbekannten Gott unwissend Gottesdienst taten, daß sie von Gott nichts wußten, daß sie ohne Gott in der Welt waren Z. a. J. G.) § 58.

XIII. Man kann eine aus der Betrachtung der Geschöpfe durch die Vernunft abgeleitete, eine durch den Glauben aus dem Worte Gottes geschöpfte und eine im ewigen Leben aus dem Schauen Gottes hervorgehende Gotteserkenntnis unterscheiden, oder statt dieser dreifachen eine vierfache annehmen: 1. eine der Seele angeborene, 2. eine aus der Betrachtung der Geschöpfe gewonnene, 3. eine in den heiligen Schriften der Propheten und Apostel von Gott geoffenbarte, 4. eine vom ewigen Leben zu erwartende aus dem klaren und tiefen Schauen Gottes fließende Gotteserkenntnis. Von der letzteren sehen wir hier ab, weil sie uns noch nicht zugänglich ist. Die übrigen lassen sich auf das Buch der Natur und die Bibel zurückführen, wie auch die Kirchenväter Tertullian, Augustin und Thomas von Aquino nach Zitaten des Verfassers lehren. Die natürliche Erkenntnis, daß ein Gott ist, heißt ein Wissen Röm. 1, 19, die geoffenbarte heißt Glauben (Z. a. J. G.) § 59. **Man kann im Lehrvortrage zwei Abteilungen des Buches der Natur unterscheiden, ein innerliches und ein äußerliches und danach die natürliche Gotteserkenntnis in eine angeborene, innewohnende und eine erworbene einteilen, wofür man auch sagt: eine subjektive und eine objektive. Die erstere hat ihren Ursprung in allgemein menschlichen Gedanken, welche dunkle Überreste des verlorenen göttlichen Ebenbilds und Spuren des vor dem Fall im Menschengeiste leuchtenden Lichtes sind, sozusagen glimmende Funken, durch welche das den Menschen gemeinschaftliche Bewußtsein, daß ein Gott ist, von Natur dem Menschen vorweg eingeprägt ist. Dies ist das innere Buch der Natur, und dazu gehört auch das Buch des Gewissens. Dieser Zeuge stammt aus allgemein**

menschlichen Gedanken des Herzens und macht sich im Leben eines jeglichen geltend. Wer ein gottloses Leben führt, hat das Gefühl, daß Gott ein Rächer ist, der ihm zürnt und ihn straft. — Die erworbene Gotteserkenntnis wird aus dem äußerlichen Buch der Natur, nämlich aus der Betrachtung der göttlichen Werke und Wirkungen kraft natürlichen Nachdenkens über dieselben vom menschlichen Verstande gefolgert. Jedes Geschöpf ist gleichsam ein von Gottes Finger geschriebener Buchstabe, und die Menge derselben bildet gewissermaßen ein Buch, in welchem wir lesen können, so daß wir aus dem Gelesenen Gott erkennen (Z. a. J. G.) § 60. Im § 61 bringt der Verfasser eine Anzahl von philosophischen Beweisen für das Dasein Gottes bei, damit man mit denselben die geoffenbarte Gotteserkenntnis vergleichen könne. Gegen die Photinianer, welche ein natürliches Wissen von Gott verneinen, ist zu bemerken: **1.** es wird von uns nicht eine heilsame und geistliche Erkenntnis Gottes, sondern ein geringer Anfang unausgebildeten Wissens der natürlichen Vernunft zugeschrieben, **2.** die Selbstoffenbarung Gottes ist teils eine allgemeine, welche sowohl in die Herzen der Menschen durch Naturanlage eingeprägt ist, als auch aus der Weltschöpfung herausgelesen werden kann, teils eine besondere, welche durch das Wort Gottes in der heiligen Schrift zum Abschluß gekommen ist; jene allgemeine Selbstoffenbarung Gottes ist dem natürlichen Wissen von Gott erreichbar, **3.** wir behaupten auch nicht, daß die natürliche Vernunft erforschen könne, was Gott sei, oder welches der rechte Gott gebührende Gottesdienst sei, oder was Gott im Evangelium als Seinen Willen geoffenbart hat, sondern die Frage ist einzig und allein, ob der Mensch von Natur das Dasein Gottes, die Pflicht, Ihn zu verehren und teilweise den im Gesetz offenbarten Willen Gottes wissen könne § 64, **4.** man muß auch zwischen der Erkenntnis des Schöpfers und der im eigentlichen Sinn verstandenen Erschaffung der Welt, daß nämlich Gott in einem Zeitraum von sechs Tagen alles aus nichts geschaffen hat, unterscheiden; letzteres zu erkennen ist eine Sache des Glaubens Ebr. 11, 3, **5.** man darf auch nicht aus der Tatsache, daß jemand vom Dasein Gottes nichts weiß, auf den Mangel einer Fähigkeit, dies zu wissen, schließen. Blinde, Taube, Lahme usw. entbehren der Ausübung des Sehens, Hörens, Gehens usw., daraus kann man aber nicht folgern, daß ihnen die Fähigkeit selbst zum Sehen, Hören, Gehen usw. schlechthin abgesprochen werden müsse; denn es ist ein hinzutretender Zufall, nämlich ein organischer Fehler, welcher ein Hindernis wird, die Fähigkeit selbst, welcher sie nicht beraubt sind, auszuüben. So haben alle Menschen von Natur die Fähigkeit von dem Dasein Gottes zu

Bemerkungen gegen die Photinianer, welche verneinen, daß die natürliche Vernunft ein Wissen vom Dasein Gottes haben oder erlangen könne.

wissen, teils weil sie ihnen angeboren ist, teils weil sie dasselbe aus der aufmerksamen Betrachtung der erschaffenen Dinge folgern können; aber nicht alle gelangen zur Verwirklichung dieses Wissens, sondern bei manchen wird die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufgehalten, wie der Apostel in Röm. 1, 18 sich ausdrückt; nämlich die Dazwischenkunft einer Verblendung durch den Teufel, oder einer Überwältigung durch Sünde, oder eines böswilligen Nichtwissens usw. hindert die Verwirklichung (Z. a. J. G.) § 66, ferner darf **6.** aus der Offenbarung des Daseins Gottes durch Sein Wort nicht auf den gänzlichen Mangel einer Fähigkeit der natürlichen Vernunft, von Seinem Dasein zu wissen, geschlossen werden, denn aus dem Vorhandensein einer besseren Leuchte folgt nicht der Mangel einer schwächeren, jene dient vielmehr dazu, diese zu vervollkommnen, vergl. Lehrstück III §§ 5 bis 9, **7.** was im Worte Gottes offenbart ist, sind einesteils Geheimnisse, welche schlechthin nur mit dem Glauben aufgenommen werden können, weil sie über alle Menschenvernunft sind und eben nur durch Offenbarung im Worte Gottes bekannt werden konnten, so die Lehre, daß Gott Einer in drei Personen ist, daß Christus Gott und Mensch ist usw., anderenteils enthält die heilige Schrift *auch manche Wahrheiten, welche* der Menschenvernunft zugänglich sind, so: daß ein Gott ist, daß Er gut und gerecht ist. Ein Gegensatz findet demnach nur auf dem Gebiete der Lehren erster Art, nicht auf dem der letzteren Art statt, **8.** man muß auch zwischen dem Glauben im Menschen, welcher ein vom Heiligen Geist angezündetes Licht ist, und den Gegenständen des Glaubens unterscheiden, unter denen auch Wahrheiten von solcher Beschaffenheit sind, daß sie einigermaßen von der natürlichen Vernunft und doch auch vom Glauben aufgenommen werden können, endlich muß man **9.** zwischen Unwissenheit und böswilliger Verneinung unterscheiden gegenüber der gegnerischen Berufung auf Ps. 14, 1: „Die Toren sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott" und ähnliche Schriftstellen. Denn daß der Gottlose im Herzen das Dasein Gottes verneint, das kommt nicht von bloßer Unwissenheit, sondern von abscheulicher Böswilligkeit. Augustin bemerkt, die Aussage, daß die Gottlosen im H e r z e n das Dasein Gottes verneinen, bedeute, daß sie es nicht wagen, dies laut zu sagen, weil ihr Gewissen sie vom Dasein Gottes überführe. Denn nach Ps. 14, 5 fürchten sie sich, eben weil die Gewissensbisse, die sie fühlen, ihnen bezeugen, daß ihnen das Dasein Gottes bekannt ist. Dies gilt **1.** von denen, welche mit Epikur sich Gott ohne Gerechtigkeit, Tatkraft und Vorsehung, sondern müßig im Himmel sitzend denken, **2.** von denen, welche der Furcht vor dem himmlischen Richter ledig, sicher nach ihren Lüsten leben und

auf Straflosigkeit aller Freveltaten rechnen, **3.** von denen, welche die Leuchte der natürlichen Vernunft auslöschen und vorsätzlich sich selbst in Unwissenheit erhalten (Z. a. J. G.) § 80. Der scheinbare Widerspruch von Eph. 2, 12. Röm. 10, 14. Gal. 4, 8. 1. Thess. 4, 5. Apg. 17, 30, Stellen, nach dem die Heiden von Gott nichts wissen, mit Röm. 1, 19 läßt sich mit der Bemerkung aufheben, daß in letzterer Stelle ein allgemeines rohes Wissen vom Dasein Gottes, in ersterer dagegen eine ins einzelne gehende, gläubige, heilsame, geistliche und zum ewigen Leben förderliche Erkenntnis gemeint ist. Auch wird das natürliche Wissen von Gott in der Schrift mit Unterscheidung beschrieben, nämlich an sich als ein Wissen, dagegen im Vergleich mit der Offenbarung als ein Nichtswissen von Gott.

Beweisführung, daß die natürliche Vernunft ein Wissen von Gott hat.

XIV. Nachdem Vorstehendes zur Klarstellung der Streitfrage voraufgeschickt worden ist, gehen wir dazu über, den Beweis zu führen, daß die natürliche Vernunft ein Wissen von Gott hat; unsere Beweismittel sind Sprüche der heiligen Schrift, Schlußfolgerungen, Zeugnisse von Kirchenvätern, gegnerische Zugeständnisse. **1.** Schriftstellen sind: Hiob. 12, 7. 8. 9. 10, welche der Verfasser auslegt § 65 und gegen die Einwendungen Sozins verteidigt er ihren Sinn in § 66, **2.** Ps. 19, 2, dessen Sinn er in § 67 auslegt und gegen Sozin in § 68 verteidigt, **3.** Apg. 14, 16. 17. Kap. 17, 23, deren reichen Sinn §§ 69. 70 erklären, mit Verteidigung solcher Erklärung gegen Sozin in § 71, **4.** Röm. 1, 19. 20, ausgelegt in § 72 und die Entstellungen und Verdrehungen des Sinnes, welche die Photinianer sich zuschulden kommen lassen, widerlegt der Verfasser in §§ 73. 74. 75, **5.** zuletzt Röm. 2, 14. 15, Verse, welche recht eigentlich und grundlegend von dem innewohnenden, angeborenen Gottesbewußtsein handeln, wie der Verfasser in § 76 zeigt. Unter den Schlußfolgerungen beziehet sich **1.** ein Teil auf die erlernte, **2.** der andere Teil auf die angeborene Erkenntnis von Gott; zu **1.** man entnimmt solche Schlußfolgerungen **a)** aus den Bewegungen, welche wir an manchen Gegenständen in der Schöpfung beobachten; eine Sache, welche Bewegung hat, muß von etwas anderem bewegt werden, Bewegtes und Bewegendes gibt es aber nicht in einer endlosen Reihe, sondern es muß einen anfänglichen Beweger geben, welcher dem zuerst bewegten Dinge den Anstoß gibt, so daß es wieder, an zweiter Stelle, Beweger wird. Diesen anfänglichen Beweger nennen wir Gott, **b)** aus Wirkung und Ursache. Wir finden in der sinnlichen Welt eine Reihenfolge von wirkenden Ursachen, aber nicht, was auch etwas Unmögliches wäre, eine sich selbst bewirkende Ursache, denn ein solches Ding kann es nicht geben, weil etwas nicht früher sein kann,

als es selbst ist. In der Sinnenwelt kann es daher nicht eine Kette von Ursachen und Wirkungen ohne Ende geben, weil eine Folgeursache nicht anders als in Kraft einer ersten wirkt; folglich muß es eine übersinnliche erste Ursache geben und diese wird Gott genant, c) wir finden in den erschaffenen Dingen Güter verschiedenen Grades und Wesen höherer und niedrigerer Ordnung; dies läßt sich nur so verstehen, daß in den verschiedenen Gattungen von Gütern und Wesen etwas mehr oder weniger einem höchsten Gut und einem höchsten Wesen sich nähert; es muß also ein höchstes Gut und ein edelstes Wesen geben, und das nennen wir in allseitigem Einverständnis Gott, d) auf einen Gott schließen wir ferner aus der Zweckmäßigkeit, die wir in der Sinnenwelt erkennen. Wir sehen, daß nicht nur Wesen, die mit Vernunft begabt sind, sondern auch solche, welchen keine Denkkraft eigen ist, einem bestimmten Endzweck tätig zustreben, indem sie, stetig oder doch meistens auf eine und dieselbe Weise wirksam sind und ihre Zwecke auf ihnen angewiesenen Wegen erreichen; hieraus ist offenbar, daß sie nicht zufällig und von ungefähr tätig sind, sondern daß ihre Verrichtungen aus Absichten einer sie leitenden Weisheit hervorgehen, und diese nennen wir Gott, und e) aus der natürlichen Geneigtheit — die als solche unfehlbar sein muß — mit welcher alle Menschen zum Glauben an das Dasein eines Lenkers des Weltalls hinneigen, den sie Gott nennen; es muß dies nämlich etwas Natürliches sein, weil diese Neigung sich bei allen Menschen zu allen Zeiten fand und findet. Was den Menschen natürlich ist, sieht man vornehmlich an ihrem Verhalten in unerwartet eintretenden Gefahren; nun aber zeigt sich in solchen, daß der Mensch, wo er sich von Menschenhülfe verlassen weiß, aus einer Art von natürlicher Eingebung an höhere Mächte sich wendet, folglich wohnt ihm das Bewußtsein inne: es muß einen höchsten Urheber der Dinge geben, welcher auch alles lenkt (Z. a. J. G.) § 61. Zu **2.**, Schlußfolgerungen, welche auf ein dem Menschen angeborenes Wissen vom Dasein eines Gottes gehen, ergeben sich a) aus der zu allen Zeiten bei allen Völkern sich findenden Übereinstimmung, welche bei den Heiden so wirksam war, daß sie lieber ein unter dem Menschen stehendes Geschöpf zum Gott machten, als daß sie ganz ohne einen Gott hätten sein mögen, b) aus der Unterscheidung bei den Heiden zwischen guten und schlimmen Sitten und ihrer Einführung heilsamer Gesetze, ohne daß eine übernatürliche Offenbarung sie hierüber belehrte; diese Tatsache beweist ja, daß die Unterscheidung von Gutem und Bösem allen Menschen von Natur eingeprägt und somit auch ein Wissen vom Dasein eines höchsten Gutes, also Gottes, allen innewohnt, c) aus der Furcht vor einem höchsten

Wesen, wie sie aus dem Herzen der Menschen sich von selbst Bahn bricht; denn selbst wilde, fern von aller Belehrung und Bildung in Wäldern lebende Menschen fürchten sich, wenn sie donnern hören, und bezeugen dadurch, daß in ihren Herzen ein natürliches Wissen vom Dasein eines höchsten über alles herrschenden Wesens wohnt. Bei dem Propheten Jonas Kap. 1, 5 liest man, daß, als auf dem Meer ein großes Ungewitter sich erhob, die Schiffleute sich fürchteten und ein jeglicher zu seinem Gott schrie, **d)** aus dem natürlichen Sündenbewußtsein; denn sobald jemand ein Unrecht begangen hat, fühlt er, daß er das Gesetz eines höheren Wesens übertreten hat, folglich wohnt in ihm von Natur ein Wissen vom Dasein eines höchsten Gesetzgebers, dem alle Menschen zum Gehorsam verpflichtet sind, **e)** aus der auch nach dem Sündenfall noch maßgebenden Anerkennung, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes gemacht ist, 1. Mos. 9, 6. Jak. 3, 9; denn daraus folgt das Dasein eines Gottes (Z. a. J. G.) § 77. In §§ 78 und 79 sind Zeugnisse von Kirchenvätern und gegnerische Zugeständnisse nachgewiesen. Zur Widerlegung der in § 80 vom Verfasser mitgeteilten Spitzfindigkeiten Sozins genügt, was wir oben zur Klarstellung der Streitfrage unter Nr. 1 bis 9 in These XIII gesagt haben.

Das natüliche Wissen vom Dasein eines Gottes genügt nicht zum Heil der Menschen.

XV. Es fehlen hier diejenigen, welche annehmen, daß das natürliche Wissen von Gott zur Erlangung des Heils genügend sei; diese Meinung enthält eine Überschätzung, welcher sich schuldig machen: **1.** Einige von den Kirchenvätern und den Scholastikern, welche behaupten, daß die Menschen vor der mosaischen Gesetzgebung vermöge natürlicher Erkenntnis zum Heil gelangen konnten und auch gelangt sind; so Clemens von Alexandrien, Justin, Irenäus, Tertullian usw., denen sich nach dem Zeugnis des dieser Ansicht entgegentretenden Uriel Akosta (Ü.: Apostat zum Judentum, † durch Selbstmord 1647) auch Scholastiker angeschlossen haben, **2.** einige Schriftsteller der römischen Kirche, wie Andradius, welcher lehrt: „Wahrer Glaube und wahre Gotteserkenntnis zur Erlangung der Gerechtigkeit und der ewigen Seligkeit könne nicht nur aus den heiligen Schriften und dem Worte Gottes, sondern auch aus den Dingen in der Sinnenwelt gewonnen werden“ und auf dem Tridentiner Konzil predigte ein Franziskaner bei Auslegung von Kap. 2 des Briefs an die Römer öffentlich, daß die Heiden auch ohne Kenntnis von Christus selig geworden seien usw., **3.** auch etliche Calvinisten, wie Zwingli, welcher Numa, Aristides, Sokrates u. a. unter die Seligen im Himmel versetzt und behauptet, Gott habe mit Seinem Finger ein Stück Gläubigkeit dem Seneca ins Herz geschrieben; weshalb Veit Wiesheim den Witz macht: „Hütet euch vor dem Himmel der Zwing-

lischen, ich möchte dort nicht gerne sein, weil ich dort den Herkules treffe und mich vor dessen Keule fürchten würde." Gewisse Leute machen auch Luther zum Vertreter dieser Meinung, obwohl derselbe sie im 8. Band seiner deutschen Schriften in der Jenaer Ausgabe Fol. 175 und im Kommentar zum 1. Buch Moses Kap. 47 Fol. 633 ausdrücklich strenge verdammt und namentlich sagt, Zwingli sei mit dieser Meinung aus dem Christentum ins Heidentum abgefallen. Wenn Luther einigen Heiden die Seligkeit zuschreibt, so sagt er dies ausdrücklich von solchen, welche nicht im heidnischen Unglauben geblieben, sondern durch die Predigt des Wortes zur wahren Erkenntnis des wahren Gottes Israels überführt, den Messias kennen gelernt haben, ja der Kirche beigetreten sind, wenn auch nicht leiblich und örtlich, doch im Herzen und mit der Liebe; denn er nennt den Abimelech, Hiob, Naeman, Jethro, einige von den Moabitern und Ammonitern, **4.** auch die Photinianer sind, obwohl sie ein natürliches Wissen von Gott völlig verneinen, durch die Folgesätze aus ihren Grundlehren genötigt anzunehmen, daß auch die Heiden außerhalb der Kirche eine zur Erlangung der Seligkeit ausreichende Gotteserkenntnis haben konnten. So zeigt der Pole Zarnowerk in einem i. J. 1607 zu Danzig herausgegebenen Buch, aus der Theologie der Photinianer folge, daß jeder nach seiner Religion selig werden könne, sei er Jude oder Türke, oder Wiedertäufer, Arianer, Christ. Dies folgt unter anderem aus ihrer Lehre, daß es keine Genugtuung durch Christus gebe und die Sünden aus bedingungsloser Barmherzigkeit Gottes vergeben würden, **5.** dasselbe lehrt Mohammed im Koran, nämlich daß jeder, der Gott anbetet und gut handelt, ohne Zweifel die Liebe Gottes erlange (Z. a. J. G.) § 81. Dieser gegnerischen Irrlehre stellen wir folgende Beweisführung entgegen: Wer nicht weiß, daß **1.** der wahre Gott ein Einiger ist in drei Personen, Vater, Sohn und Heiliger Geist, **2.** daß Christus unser Mittler und Heiland ist, **3.** daß durch Gnadenmittel die Wohltaten Christi denen, die selig werden sollen, angeboten werden, **4.** daß durch den Glauben diese Wohltaten zu ergreifen sind und dieser **5.** in wahrhaft guten und Gott wohlgefälligen Werken sich betätigen soll, denen können wir keine Seligkeit, wenn sie auch aus Vernunftgründen das Dasein eines Gottes annehmen, zusprechen. Da nun aber jene Glaubenssätze der Heiden unbekannt sind, so folgt, daß sie nicht selig werden können. Der Obersatz wird erwiesen zu **1.** durch Joh. 5, 23 und 1. Joh. 2, 13, zu **2.** durch Joh. 14, 6. Kap. 17, 3. Apg. 4, 12. 1. Joh. 5, 11. 12, zu **3.** durch die Tatsache, daß Christi Wohltaten nicht ohne die von Gott eingesetzten Gnadenmittel ausgeteilt werden, zu **4.** durch Mark. 16, 15. Joh. 3, 16. 36. Ebr. 11, 6, zu

5. durch Ephes. 2, 10. Gal. 5, 6 usw. § 82. Der Untersatz, daß die Heiden von jenen fünf Sätzen nichts wissen, bedarf zu **1.** bis **4.** keines Beweises, der Verfasser führt jedoch zu **1.** folgendes an: Nach Röm. 1, 23 haben sie „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild verwandelt gleich dem hinfälligen Menschen“ usw., so daß Luther mit Recht sagt: „Die Heiden haben zwar eine Gottheit anerkannt, aber die Wahrheit der Dreieinigkeit nicht gekannt, sondern das Gottsein einer Vielheit von falschen Göttern zugeschrieben“ und Laktanz im 4. Buch seiner Institutionen Kap. 4, S. 198 schreibt hierüber: „Die Philosophen, welche Götter verehren, sind verlornen Kindern zu vergleichen oder weggelaufenen Sklaven, welche ihren Vater, beziehungsweise ihren Herrn verleugnen. Jene erlangen die väterliche Erbschaft nicht und diese bleiben nicht ungestraft. So geschieht es auch mit den heidnischen Philosophen: sie empfangen das Erbe des Himmelreichs nicht, obwohl sie das höchste Gut suchen, welches eben das ewige Leben im Himmel ist, und die Verehrer der vielen falschen Götter entgehen auch nicht der Strafe der ewigen Verdammnis, womit der geoffenbarte Gott, welcher der wahre HErr ist, diejenigen straft, welche Seine Majestät und Seinen Namen fliehen;“ zu **3.**: nach Röm. 16, 25 f. ist das Evangelium ein von der Welt her verschwiegen gewesenes nun erst im Neuen Testament offenbar gemachtes Geheimnis; zu **4.**: im 4. Buch gegen Julian Kap. 3 schreibt Augustin: „Habt ihr Pelagianer etwa einen Ort zwischen Himmel und Hölle zur Verfügung für einen Fabrizius, Regulus, Fabius, Scipio, Camill und ihresgleichen, wo sie nicht in der Qual, sondern ewig selig sind? sie, die doch Gott nicht gefielen, Dem ohne Glauben zu gefallen unmöglich ist, welchen sie weder in ihren Werken betätigt, noch im Herzen gehabt haben; ich sollte meinen, daß eure Heillosigkeit sich bis zu einer solchen Unverschämtheit nicht vorwagen wird;“ zu **5.**: „Was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde“ Röm. 14, 23, die Werke der Heiden gingen nicht aus dem Glauben, waren folglich Sünde. Es fehlte denselben der rechte Beweggrund, weil ihre Täter nicht in der Gnade waren; auch waren sie in vieler Hinsicht unvollkommen, denn die Heiden kannten zwar von Natur, was äußerlich ein Unrecht ist, aber von der innerlichen Unreinigkeit und Ungerechtigkeit, welche dem sündigen Menschen vor Gott anhaftet, wußten sie nichts; ja auch den Forderungen der äußerlichen Gerechtigkeit kamen sie nicht nach; nicht bloß ihre Erkenntnis des Sittengesetzes war mangelhaft und stumpf, sondern noch mehr der dieser Erkenntnis entsprechende Gehorsam. Ferner fehlte ihren Werken der Glaube an Christus, welcher ihre Unvollkommenheit und Unreinigkeit zudeckt und sie Gott angenehm

macht, endlich fehlte ihnen der wahre Endzweck, da sie nicht Gott zu Ehren geschahen, sondern andern Zwecken dienten. Deshalb sagt unter andern Augustin im 19. Buch „vom Gottesstaat“ Kap. 25: „Wenn tugendhafte Handlungen nicht zur Ehre Gottes geschehen, so sind sie mehr Laster als Tugenden“ und Luther: „Wenn auch Gott das Rechttun der Menschen in diesem Leben mit zeitlichen Belohnungen ehrt, so ist solche menschliche Gerechtigkeit doch nur wie eine vorgebundene Maske und gottlose Gleisnerei und es ist zum Staunen und ein Rätsel, daß Gott solche äußerliche Gerechtigkeit belohnt, obwohl Er die im Herzen verborgene Ungerechtigkeit und Bosheit haßt,“ endlich Ökolampad: „Ich sehe nicht ein, mit welchem Grunde man den Heiden, zu denen Gott nicht geredet hat und welche von Christus nichts wissen, während sie mit vielen Sünden beladen sind, auf die Seligkeit Hoffnung macht“ (Z. a. J. G.) § 83.

Bemerkungen gegen diejenigen, welche die Genugsamkeit des natürlichen Wissens von Gott zur Seligkeit lehren.

XVI. Gegen diejenigen Römischen, Calvinisten und andere, welche die Genugsamkeit des natürlichen Wissens von Gott zur Seligkeit behaupten, ist zu bemerken, daß es sich hier nicht um das natürliche Licht im Menschen *vor dem Falle* handelt, sondern um die Beschaffenheit des Gottesbewußtseins, wie es *nach dem Fall* ohne das Wort Gottes Menschen haben, also auch nicht um die in die Kirche Israels aufgenommenen Heiden, sondern um die außerhalb derselben stehenden Heiden § 82. Die Gegner wenden ein: I. „das, was von der Notwendigkeit, Christum, wie Er im Evangelium angeboten wird und mit dem Glauben ergriffen werden muß, gelehrt wird, sei mit der Einschränkung zu verstehen, daß es nur denen gesagt sei, welche in der Kirche sind,“ II. „man müsse zwischen einer unentwickelten und einer entfalteten Erkenntnis Christi unterscheiden, die Heiden hätten die letztere nicht, wohl aber die erstere und dadurch in genügendem Maße die Möglichkeit, zum Heil zu gelangen, III. die Heiden seien vermöge ihres natürlichen Wissens von Gott nach Röm. 1, 20 ohne Entschuldigung: Der Apostel könne so nicht urteilen, wenn jenes Wissen nicht zum Heil genüge, IV. „es könne keine abscheulichere Härte und Unmenschlichkeit geben, als die, Menschen ewigen Qualen zu unterwerfen um eines Mangels an Glauben willen, den sie auf keine Weise erlangen könnten.“ Wir antworten: zu I.: **1.** die gemeinten Sprüche der Schrift lauten allgemein, dürfen also nicht nach menschlichem Belieben eingeschränkt werden, **2.** die Apostel sind mit der Predigt des Evangelium nach Apg. 26, 18 unter die Heiden zu dem Zweck gesendet, „aufzutun ihre Augen, daß sie sich von der Finsternis zu dem Licht und von der Gewalt des Satans zu Gott bekehren, um Vergebung der Sünden und das

Erbe zu empfangen samt den Heiligen, durch den Glauben an Christum,"
3. der in Frage stehenden Notwendigkeit liegt zugrunde, was Joh. 3, 36 ausspricht: „Wer nicht an den Sohn glaubet, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet über ihm." Um der Sünde willen sind alle Menschen nach Eph. 2, 3. 5 „von Natur Kinder des Zorns" „tot in Sünden" und deswegen dem göttlichen Zorn und der ewigen Verdammnis unterworfen; es ist mithin erforderlich, daß sie von Gott in die Gnade aufgenommen werden und Vergebung der Sünden erlangen. Nun aber gibt es außerhalb Christus, welcher allein für die Sünden volle Genugtuung geleistet hat, weder Gnade Gottes noch Sündenvergebung, folglich ist zur Heilserlangung die Erkenntnis Christi und der wahre Glaube an Ihn notwendig, **4.** die Bedeutung der Redewendungen: „den Sohn leugnen", „zu dem Sohn sich ungläubig verhalten", „den Sohn nicht haben" trifft nicht bloß die in der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche stehenden aber die Wohltaten Christi ablehnenden Menschen, sondern auch die außerhalb der Kirche lebenden Heiden, **5.** ein und derselbe Glaube ist für alle der einzige Weg zum Heil, es gibt nur e i n e Kirche, e i n e Weise der Rechtfertigung Röm. 4. Eph. 4, 4. 5. Ebr. 13, 8.

Zu II. **1.** Den Heiden, solange sie ohne die Leuchte des Wortes Gottes sind, spricht der Heilige Geist durchaus alles Wissen von Christo und dem Evangelium ab Matth. 16, 17. Röm. 16, 25. Kol. 1, 26. 1. Kor. 2, 7 usw., **2.** eine unentwickelte und verworrene Kunde von Christo ist nicht zum Heil genügend, sondern man muß Christum gründlich und klar, wie Ihn das Evangelium verkündet, kennen, das beweisen die bereits angeführten Gründe, **3.** wäre jene unklare Kunde von Christo zum Heil genügend, so hätten die Apostel nicht nötig gehabt, unter so vielen Gefahren dem Auftrage Christi gemäß das Evangelium den Heiden zu predigen und diese wären nicht aufgefordert, z u r V e r m e i d u n g e w i g e r V e r d a m m n i s an Christum zu glauben.

Zu III. Der Apostel redet über das natürliche Wissen von Gott, nicht wie es vor dem Falle war, sondern wie es sich jetzt bei den Heiden findet, so daß Unentschuldbarkeit ihnen noch fortdauernd vorzuwerfen ist. Aus diesem Vorwurf darf und kann nicht geschlossen werden, daß jenes natürliche Wissen an sich schon zum Heil ausreiche, sondern es folgt daraus, daß die Heiden keinen richtigen Gebrauch von dem Wissen gemacht haben, wie der Apostel selbst erklärt in V. 21: „Dieweil sie wußten, daß ein Gott sei und haben Ihn nicht als einen Gott gepriesen und gedanket, sondern sind in ihrem Dichten eitel geworden, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert." Nach Gottes

Willen sollten sie durch das ihnen verbliebene natürliche Wissen von Gott zur Aufsuchung der tieferen Offenbarung in der Kirche, welche stets wie von einem Berge herab weithin leuchtete, auf eine schon früher, in § 11 des dritten Lehrstücks erörterte Weise, angeleitet werden; statt dessen erstickten sie das ihnen gebliebene natürliche Licht, indem sie dasselbe unbenutzt ließen, in der Finsternis der schwersten Sünden und diese sittliche Versunkenheit begründet den Vorwurf, daß sie keine Entschuldigung haben, womit er nicht sagt, daß das Licht der Natur zum Heil ausreiche. Und wenn er in V. 19 sagt, zu wissen, daß ein Gott sei, habe Gott ihnen offenbart, so ist diese Bezeichnung unbestimmt gehalten, und der Apostel beschränkt selbst in V. 20 den Inhalt dieser Offenbarung auf Gottes ewige Kraft und Gottheit. Wenn ferner Christus Joh. 4, 38 von den Aposteln sagt: „ich habe euch gesandt zu ernten, was ihr nicht gearbeitet habt" und Zwingli mit Peucer hieraus schließt, daß durch die mit der menschlichen Vernunft erarbeiteten Lehren der Philosophen die Heiden für die Predigt der Apostel vorbereitet gewesen seien, so antworten wir mit Calvin, daß mit jenen Vorarbeitern die Propheten (Ü.: des A. T., auch wohl der Täufer, und die sonstigen Verkündigungen vor Sendung der Apostel, z. B. durch Engel, Maria, Simeon, Hanna und den HErrn Christus selbst) gemeint sind.

Zu IV.: **1.** Im ersten Menschenpaare war allen Menschen Gottes Ebenbild und mit demselben ihrem Verstande das heilsame Licht der Gotteserkenntnis verliehen; wenn nun jene Stammeltern sich und ihre Nachkommen durch freiwillige Verschuldung dieser Klarheit beraubten, so fehlt es an einem Grunde, Gott einer Ungerechtigkeit zu beschuldigen, **2.** Gott hat der Unvollkommenheit des natürlichen Wissens durch das in Seinem Wort offenbarte Licht abhelfen wollen und dieses zu drei verschiedenen Zeiten allen auf Erden lebenden Menschen mitgeteilt, nämlich zuerst nach dem Sündenfall dem Adam, sodann nach der Sündflut dem Noah und dessen Söhnen, zuletzt zur Zeit der Apostel allen Völkern des Erdkreises. Wenn dennoch unter den Heiden solche sind, denen jenes geoffenbarte Licht fehlt, ohne welches das natürliche zum Heil unzureichend ist, so haben dies ihre Vorfahren verschuldet und Gott darf deswegen nicht unbarmherzig gescholten werden, **3.** Gott hat auch sogar mitten in der Heidenwelt sich nicht unbezeugt gelassen, sondern sich durch das angeborene Gesetz im Gewissen, durch die Stimmen der Schöpfung, durch die Berühmtheit der Kirche offenbart. Demnach konnten die Heidenvölker von der Natur als Lehrmeisterin und unter ihrer Anleitung erkennen, daß ein Gott und daß derselbe religiös zu verehren sei, sie hätten nach der *wahren* Weise des Gottesdienstes, wie

sie in der Kirche kennen gelernt werden konnte, sich weiter erkundigen sollen; denn Gott hatte diese gerade deswegen an einen inmitten der Völkerwelt gelegenen Ort gestellt und mit vielen Wunderzeichen, deren Ruhm unter die Völker sich verbreitete, geschmückt, so daß, wie zu einer öffentlichen hohen Lehranstalt, alle Welt zu dieser Kirche und zur Benutzung derselben als einer Fortbildungsschule für das natürliche religiöse Wissen geladen war; siehe auch unten § 135 des zehnten Lehrstücks (Z. a. J. G.) §§ 84 bis 87. Den Nutzen des natürlichen religiösen Wissens setzt der Apostel in Apg. 17, 27 und Röm. 1, 20 für die Heiden auseinander; für die Gläubigen besteht derselbe darin, daß sie täglich in dem Buche der Natur und des Gewissens forschen und, weil sie dabei die Unvollkommenheit des natürlichen Wissens bemerken werden, die Belehrung aus dem Worte Gottes desto höher schätzen sollen § 88.

Über die Möglichkeit, Gott zu definieren.

XVII. In §§ 89. 90 erörtert der Verfasser die Möglichkeit, Gott begrifflich zu bestimmen und verneint sie, entgegengesetzter Meinung gegenüber; sodann teilt er verschiedene solche Begriffsbestimmungen der heidnischen Philosophen § 91 und von Kirchenschriftstellern mit § 92. Wir beschränken uns darauf, zu sagen: Gott ist Jehova, Elohim, das ist: Einer im Wesen und drei in Personen. Denn das Athanasianische Symbolum spricht als rechten christlichen Glauben aus, daß „wir einen einigen Gott in drei Personen und drei Personen in einiger Gottheit ehren und nicht die Personen ineinander mengen, noch das göttliche Wesen zertrennen." Dionysius von Alexandrien (Ü.: genannt der Große † 265) macht in der Lehre von Gott zwei Abteilungen, von denen die erstere das Vereinigende, die letztere das Unterscheidende betrifft; in jener wird das gemeinschaftliche Wesen der Personen, in dieser die Eigentümlichkeit und Unterschiedenheit der einzelnen Personen betrachtet; vergl. obiges Lehrstück III, These III ([29]).

Die Einigkeit Gottes.

XVIII. Daß Gott ein Einiger ist, wurde oben im Lehrstück III, These V gezeigt und setzt der Verfasser hier in §§ 95. 96. 97 weiter auseinander. Die Photinianer leiten aus der Einheit des göttlichen Wesens mit Unrecht einen Beweis ab gegen die Personendreiheit, sie schließen nämlich so: Es ist ein göttliches Wesen, folglich sind darin nicht drei unterschiedliche Personen. Wir antworten: **1.** die christliche Einfalt sagt: Beides muß man im Glauben anerkennen, weil beides in der heiligen Schrift ausgesprochen ist; die Vernunft hat sich mithin dem Gehorsam des Glaubens zu unterwerfen, **2.** dem gegnerischen Irrtum liegt die Meinung zugrunde, daß man in Glaubenssachen nach Schlüssen der Vernunft urteilen dürfe, gleich den Tritheiten und den Manichäern,

Wie die Photinianer die Lehre von der Einigkeit Gottes mißbrauchen.

älteren Sekten, von denen die einen aus den Sprüchen, welche die Gottheit Christi aussagen, folgerten, daß die Wahrhaftigkeit Seiner Menschheit zu verneinen sei, die andern aus den Sprüchen, welche bezeugen, daß der Vater Gott ist, der Sohn Gott ist und der Heilige Geist Gott ist, schlossen, die Einheit des göttlichen Wesens sei zu verneinen, **3.** fast allen Einwänden der Photinianer gegenüber genügt die Unterscheidung des schöpferischen unendlichen Wesens von einem erschaffenen endlichen Wesen. *Von letzterem ist es wahr*, daß eine Einzahl desselben nicht in mehreren Personen ganz sein kann, aber nicht von ersterem, welches wegen der im höchsten Grade ihm eigenen Einfachheit ohne Vervielfältigung oder Teilung seines Selbst in mehreren unterschiedenen Personen sein kann, **4.** da unsere Vernunft schlechterdings nicht begreifen kann, wie die Selbständigkeit des Vaters als Person aufs Tatsächlichste eins ist mit dem göttlichen Wesen im Vater und dennoch tatsächlich von der Selbständigkeit des Sohns als Person verschieden ist, welche aufs Tatsächlichste wiederum eins ist mit dem göttlichen Wesen im Sohne, so ist es das Sicherste, dieses Geheimnis allein aus der Schrift zu verstehen und vorzutragen § 98.

Ferner mißbrauchen die Photinianer die Lehre von der Güte Gottes. Matth. 19, 17.

XIX. Weiter machen die Photinianer auch Sprüche der heiligen Schrift für ihre Meinung geltend und zwar **erstens** Matth. 19, 17: (Da einer zu Jesu sprach: „Guter Meister" usw.) erwiderte dieser: „Was heißest du mich gut, niemand ist gut, denn der einige Gott" mit der Parallelstelle Mark. 10, 18. *Hierüber ist zu bemerken*: **1.** *Christo kann* Gutsein nicht abgesprochen werden, weder geradezu, denn das Gegenteil ergibt sich aus Joh. 10, 12. 14: „ich bin der gute Hirte", noch indirekt so, als ob Er nicht der Eine wahre Gott mit dem Vater wäre; denn Er ist nach 1. Joh. 5, 20: „der wahrhaftige Gott", **2.** Christus nimmt das Prädikat „gut" im Munde des Fragenden, wie dieser es meint; denn dieser hatte Ihm in dem Sinn, wie er jeden andern Meister auch genannt hätte, die Eigenschaft gut zu sein, beigelegt; Christus widerlegt also diese Meinung des Fragenden, wenn dieser an Christi Gottheit nicht glaube. So antworten auch Kirchenväter nach den Anführungen beim Verfasser § 99.

Joh. 17, 3.

XX. **Zweitens** Joh. 17, 3: (Christus betet zum Vater:) „das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist und den du gesandt hast Jesum Christum erkennen." Wir antworten: mit der Partikel „allein" werden nicht die übrigen Personen in Gott, da sie ja eines und desselben göttlichen Wesens sind wie Gott Vater, sondern Geschöpfe und erdichtete Götter ausgeschlossen. So Augustin im 3. Buch „gegen Max." Kap. 13 und Cyrill von Alexandrien „im Thesaurus"

Kap. 6. Dieses entspricht **1.** einer durch die im allgemeinen geltende Bedeutung ausschließender Ausdrücke begründeten Regel, daß die Partikel „allein" Ausnahmen dem gegenüber zuläßt, was mit der Person oder Sache, welcher die Partikel beigefügt wird, auf gewisse Weise verbunden ist, und daß diese Partikel nur einige bestimmte Personen oder Sachen ausschließt; Beispiele solcher beschränkten Ausschließung siehe in 1. Kön. 12, 20. Joh. 8, 9. Mark. 6, 47. 1. Kor. 9, 6, **2.** daß in Joh. 17, 3 der Sohn von der Gottheit nicht ausgeschlossen wird, steht wegen der ausdrücklichen Erwähnung desselben in dem mit dem ersten Teil des Satzes verbundenen zweiten Teil fest, indem danach anzuerkennen ist, daß das ewige Leben in gleicher Weise in der Erkenntnis des Sohnes wie in der Erkenntnis des Vaters besteht, **3.** die ausschließende Partikel wird verschieden gebraucht; teils redet nämlich die heilige Schrift von der Gottheit im Verhältnis nach außen, wenn sie nämlich die Gottheit Gott allein zuschreibt im Gegensatz zur Vielgötterei, teils wenn sie von dem Verhältnis innerhalb der Gottheit spricht, bezeichnet sie die Gottheit als gemeinschaftlich allen drei Personen. In den Fällen ersterer Art behält die ausschließende Partikel ihre Kraft, und es werden dadurch von der Gottheit alle Geschöpfe und erdichtete Götter ausgeschlossen, siehe 5. Mos. 32, 12. 1. Kor. 8, 4. 5 usw., in den Fällen letzterer Art wird sie ausdrücklich verworfen, siehe Joh. 16, 32. Kap. 8, 16. Vergl. 1. Joh. 5, 20. Joh. 16, 15. Kap. 14, 10. Kap. 10, 30, **4.** daß in Joh. 17, 3 der Sohn nicht ausgeschlossen ist, fordert ferner der Vaterbegriff, daß nämlich Gott der Vater die erste Person in der Gottheit nach der Schrift ist, welche den Sohn Sein Ebenbild von Ewigkeit her gezeugt hat und mit dem Sohn den Heiligen Geist von Sich ausgehen läßt. Nimmt man dem Sohne die Gottheit, so löscht man dadurch den Vaterbegriff aus, weil ein ewiger Vater nicht sein kann ohne einen ewigen Sohn. Mithin ist durch jene Partikel „allein", welche bei dem Vaternamen steht, der Sohn viel mehr ein- als ausgeschlossen, als mit dem Vater ein und derselbe Gott. Der Vater ist Gott wegen der Gottheit, welche Er in und von Sich selbst hat; der Sohn hat dieselbe, der Zahl nach eine, Gottheit vom Vater durch ewige Zeugung, folglich ist auch der Sohn Gott, und Christus sagt deshalb in Joh. 5, 23 ausdrücklich: „Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht", nämlich weil der Sohn mit dem Vater eine und dieselbe Gottheit hat, **5.** die gegnerische Meinung führt folgerichtig zu der widersinnigen Annahme, daß wenn von Christo mit einem die Ausschließlichkeit ausdrückenden Worte etwas ausgesagt wird, die andern Personen ebenfalls von der Aussage als ausgeschlossen anzusehen sein würden. So z. B.

in Jes. 43, 10. 11: „Ich bin es; vor mir ist kein Gott gemacht, so wird auch nach mir keiner sein; ich, ich bin der Herr und außer mir ist kein Heiland," ist Christus der Redende, wie aus Jes. 45, 21. 22. 23 in Beihalt von Röm. 14, 12 klar ist und die Sache selbst fordert, weil Christus nach Jes. 52, 10 das Heil Gottes, nach Zach. 9, 9 und Luk. 2, 11 der Heiland ist; ja außer Ihm ist nach Apg. 4, 11 kein Heil und in Ihm ist unsere Gerechtigkeit, die vor Gott gilt 2. Kor. 5, 21. Vergl. auch Judä V. 4. 25. Ein zweites Beispiel enthält 1. Kor. 2, 2: „denn ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch ohne allein Jesum Christum", wodurch der Apostel das Wissen von Gott dem Vater und von Gott dem Heiligen Geist nicht hat ausschließen wollen. Der ausschließende Ausdruck bezieht sich vielmehr auf die heidnischen Götter, wie in Jes. 45, 14 ff. Ferner heißt es Matth. 11, 27: „Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn"; hier wird der Heilige Geist nicht ausgeschlossen; denn Gottes Geist erforschet nach 1. Kor. 10, 5 die Tiefen der Gottheit, und wenn in Mark. 13, 22 gesagt wird: „Von dem Tage (des jüngsten Gerichts) weiß auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater, so ist der Sohn hier in Seiner damaligen Selbstentäußerung und nach Seiner menschlichen Natur gemeint, nicht aber nach Seiner göttlichen Natur und im Stande der Erhöhung, ebensowenig wie der Heilige Geist, welcher mit dem Vater und dem Sohn der einige Gott ist; denn Er weiß was in Gott ist 1. Kor. 2, 11. Ein weiteres Beispiel enthält Apok. 19, 12, wo von Christo gesagt wird: „Er hatte einen Namen, den niemand wußte, als er selbst"; hier sind der Vater und der Heilige Geist von diesem Wissen nicht ausgeschlossen. Und wenn es von Christo in 1. Kor. 8, 6 heißt: „Er sei unser einiger Herr", so wird dadurch der Vater nicht ausgeschlossen, der nach 1. Tim. 6, 15. 16 der allein Gewaltige ist und allein Unsterblichkeit hat; wiederum wird mit diesen letzten beiden „allein" der Sohn nicht ausgeschlossen, der vielmehr nach Apok. 17, 14 und 19, 16 ein König aller Könige und ein HErr aller HErrn ist.

Mit dieser unsrer Auslegung von Joh. 17, 3 stimmen auch viele Aussprüche von Kirchenvätern nach den Anführungen des Verfassers überein, welcher endlich noch nachweist, daß selbst Gegner die Tragweite vorkommender ausschließender Bibelworte beschränken (Z. a. J. G.) § 100.

1. Kor. 8, 6.

XXI. Drittens 1. Kor. 8, 6: „Wir haben nur einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir in Ihm, und einen HErrn, Jesum Christum, durch welchen alle Dinge sind und wir durch Ihn." Wir antworten: 1. der Ausdruck „HErr", griechisch kyrios,

ist von den Siebenzig als Übersetzung des hebräischen „Jehova“ eingeführt, und es ist daher derselbe mit Jehova auch in 1. Kor. 8, 6 ein und derselbe Name,*) **3.** das Wörtchen „einer“ schließt, wie aus dem Gegensatz zu der in den vorhergehenden Versen erwähnten Vielgötterei klar ist, nicht die übrigen Personen aus, sondern die Geschöpfe und erdichteten Götter, **4.** auch bezeichnet die Verschiedenheit der Ausdrücke „von Ihm“ und „durch Ihn“ keine Ungleichheit zwischen dem Vater und dem Sohn; denn das „durch“ wird auch von Gott dem Vater gebraucht in Ebr. 2, 10. 1. Kor. 1, 9. Gal. 1, 1; überdies ist die Gleichheit im Wirken in Joh. 5, 19 ausdrücklich bezeugt; es ist also nur die Reihenfolge der Personen, welche sich in 1. Kor. 8, 6 geltend macht, wie Basilius in seinem Buch „über den Heiligen Geist“ Kap. 8 ausführlich zeigt, **5.** die gegnerische Ansicht würde zur Folge haben, daß der Vater von dem HErrsein ausgeschlossen wäre, was widersinnig ist § 101.

Viertens Eph. 4, 6: „Ein Gott und Vater aller, welcher ist über alle und durch alle und in uns allen“. Wir antworten: der Name „Vater“ ist hier für das göttliche Wesen (alle drei Personen) gebraucht, wie in Mal. 2, 10: „Haben wir nicht alle einen Vater? hat uns nicht alle ein Gott geschaffen“ und in Matth. 23, 9: einer ist euer Vater, der im Himmel ist“; denn die erste Person in der Gottheit heißt in doppelter Bedeutung „Vater“, nämlich teils dem ewigen Sohne innerlich in der Gottheit gegenüber, teils im Wirken nach außen, weil Er aus väterlicher Güte durch den Sohn im Heiligen Geiste alle Dinge erschaffen hat und noch erhält; in diesem zweiten Sinn wird der Vatersname auch dem Sohn in Jes. 9, 6 beigelegt, und in einem kirchlichen Hymnus wird der Heilige Geist Vater der Armen genannt. Der Spruch ist übrigens weit entfernt, mit der Einheit des göttlichen Wesens die Personendreiheit auszuschließen, vielmehr ist die letztere in den Worten „über alle, durch alle und in uns allen“ gleich wie in Röm. 11, 36, wo vom Vater gesagt ist, daß „von“ Ihm alles ist, was in Eph. 4, 6 mit „über“ alles ausgedrückt ist. Daß durch den Sohn alles gemacht ist, ergibt Joh. 1, 3 und von dem Heiligen Geist, der nach Eph. 4, 6 „in“ uns allen ist, sagt Weisheit 12, 1: „dein unvergänglicher Geist ist in allen“ (Z. a. J. G.) § 102. Die Lehre von der Einheit Gottes hat ihre Nutzanwendung nicht bloß darin, daß sie unsern Glauben an den einen Gott befestigen soll, sondern sie dient auch dazu, daß wir der Einigkeit des Geistes in herzlicher Liebe uns befleißigen im Sinne des Gebetes Christi Joh. 17, 21 und der Ermahnung

---

*) **2.** Christus wird 1. Kor. 12 sowohl Gott als auch HErr genannt.

des Apostels Eph. 4, 4. 5. 6 nach der ausführlichen Auslegung des Verfassers (⁰) § 103.

Von den göttlichen Eigenschaften.

XXII. Wir gehen nun dazu über, von den göttlichen Eigenschaften zu handeln, und da sind vorweg zwei Regeln zu merken, die erste: die göttlichen Eigenschaften sind an und für sich „in der Tat und Wahrheit mit dem göttlichen Wesen aufs Einfachste eins." Dies hat seinen Grund in der Einfachheit, Unwandelbarkeit und Ewigkeit des göttlichen Wesens und daraus folgt, daß alle Eigenschaften in Gott sich untereinander decken, unveränderlich, unzertrennlich und einträchtig sind § 104; die zweite: „Die Lehrdarstellung und die Schwäche unsers Erkenntnisvermögens erfordern, daß wir mehrere verschiedene göttliche Eigenschaften unterscheiden." Der Gegenstand dieser Betrachtung ist also ein und dasselbe mit dem göttlichen Wesen; die Form der Betrachtung dagegen ist eine unterscheidende. Vornehmlich unterscheidet man die dem göttlichen Wesen zukommenden, mithin allen drei Personen gemeinsamen Eigenschaften, z. B. Güte, Ewigkeit von den jeder der drei Personen eigentümlichen Eigenschaften, z. B. der Vater ist von niemand geboren, der Sohn ist vom Vater geboren, der Heilige Geist ist vom Vater und Sohn ausgehend. Die Eigenschaften des göttlichen Wesens teilt der Lehrvortrag ferner ein in Eigenschaften erster Ordnung, welche Gottes Wesen beschreiben und weil sie Gott allein innewohnen, (an Geschöpfe) schlechthin nicht mitteilbar sind, z. B. Einfachheit, Ewigkeit und in Eigenschaften zweiter Ordnung, welche von Gott in Seinem Tun und von dessen Beweggründen ausgesagt und (an Geschöpfe) mitteilbare genannt werden, weil sie in ähnlicher Beschaffenheit bei den geschaffnen vernünftigen Wesen vorkommen, z. B. Leben, Seligkeit, Güte. Die übrigen vom Verfasser hier wierderholten Einteilungen göttlicher Eigenschaften sind im dritten Lehrstück dieses Handbuchs bereits erörtert § 105.

XXIII. Es sind hier folgende Fragen zu beantworten:

Erste Frage: Werden die (an Geschöpfe) mitteilbaren göttlichen Eigenschaften auf dieselbe Weise von Gott und von den Geschöpfen ausgesagt? Wir verneinen diese Frage, weil sie von Gott in vorzugs- und ausnahmsweiser Bedeutung und zur Charakterisierung Seines Wesens ausgesagt werden (in diesem Sinne tut Christus Matth. 19, 17 den Ausspruch: „Niemand ist gut, denn der einige Gott", nämlich dem Wesen nach und unveränderlich gut), von den Geschöpfen dagegen nur vergleichungs- und teilweise, nicht als mit ihrem Wesen sich deckend, von Gott als reine Begriffe in unsrer Vorstellung (in abstracto), von den Geschöpfen in der Verkörperung nur so wie sie wirklich vorhanden sind (in concreto) § 106.

Zweite Frage: Sind die relativen Eigenschaften wirkliche (Ü.: vergleiche drittes Lehrstück, Th. VII, 2)? Wir antworten: Man kann sie

in doppeltem Sinne verstehen, entweder als von Gott bewirkte Erfolge, so daß sie keine Vollkommenheiten in Gott, sondern nur die außerhalb Gottes in der Zeit entstehenden Ihm als Erwerb zufallende Ergebnisse bezeichnen, oder als Macht, Kraft zu erschaffen, zu retten usw., so daß sie eine wirkliche Vollkommenheit, welche ewig und der verborgene Urgrund des göttlichen Tuns ist, bezeichnen. Auf seiten der Kreatur besteht zu Gott als Schöpfer eine wirkliche Beziehung (relative Eigenschaft), weil alles Geschaffene in seinem Dasein von Gott abhängt, ohne dessen Willen es nicht hätte entstehen können und keinen Augenblick erhalten bleiben könnte; dagegen auf seiten des Schöpfers ist bezüglich des Geschöpfes keine wirkliche relative Eigenschaft entstanden, weil aus dem Werk der Schöpfung in der Zeit keine neue Vollkommenheit in dem Schöpfer entstanden ist, sondern Er selbst blieb derselbe und in Ihm selbst unveränderlich, als Er der Schöpfung eine Vollkommenheit, nämlich das Dasein verlieh (Z. a. J. G.) § 107.

Dritte Frage: Kann man Eigenschaften als in Gott wirklich vorhandene Ihm zuschreiben? Skaliger verneint diese Frage, weil es dann Eigenschaften gäbe, welche ein von Gott abgesondertes oder gar früheres Dasein hätten und dies eine frevelhafte Annahme wäre. Gott sei vielmehr z. B. die Güte selbst, und man dürfe nicht von Ihm sagen, daß Er gut sei. Allein, erwidern wir, die Schrift drückt sich doch sehr oft so aus, daß Ihm wirkliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Man muß nur die Regel festhalten, daß alle Eigenschaften, welche von Geschöpfen und auch von Gott ausgesagt werden, in bezug auf Gott als von aller Unvollkommenheit gereinigte vollkommene Eigenschaften zu verstehen sind, welche, in der Vorstellung von Geschöpfen getrennt (abstrakt) gedacht, in Gott ihre volle Verwirklichung haben (Z. a. J. G.) § 108.

Vierte Frage: Kann man von den göttlichen Eigenschaften richtig sagen, daß sie Gott eigen sind? Wir bejahen diese Frage, jedoch nur so, daß wir den Ausdruck „eigen" logisch, nicht physikalisch verstehen. Physikalisch ist eine Eigenschaft, wenn sie von außen zum Subjekt hinzutritt und in dasselbe eindringt (Ü.: z. B. wenn ein Schwamm, ins Wasser getaucht, durchnäßt geworden, oder ein Körper über Feuer gehalten Wärme annimmt); logisch dem Subjekte eigen ist etwas, wenn es die wesentliche Weise seines Seins ist. So wird selbst die Definition, Begriffsbestimmung eines Dinges als demselben eigen bezeichnet, weil sie dem definierten Dinge allein und immer zugeschrieben wird, obwohl sie dasselbe nicht physikalisch durchdringt; die Begriffsbestimmung eines Dinges ist demselben vielmehr eigen vermöge ihrer Identität mit ihm.

In diesem Sinne kann man auch von den göttlichen Eigenschaften sagen, daß sie Gott eigen sind (Z. a. J. G.) § 109.

Fünfte Frage: Faßt unser Verstand die göttlichen Eigenschaften richtig auf, indem er sie als Verschiedenheiten auffaßt, während sie in Wirklichkeit mit dem göttlichen Wesen und unter sich eins sind? Einige Scholastiker verneinen diese Frage wegen der darin erwähnten Abweichung unsrer Auffassung von der gegenständlichen Wahrheit. Allein auf Gottes Seite zeigen sich doch auch wirkliche Verschiedenheiten in der Kraft und dem Hervorragen einer Eigenschaft vor der andern in Seiner Werktätigkeit. Denn in Gott selbst ist zwar die Barmherzigkeit von der Gerechtigkeit nicht getrennt, aber in Seinen Werken der Barmherzigkeit handelt Gott nicht zugleich nach Seiner Gerechtigkeit, sondern nach Seiner Barmherzigkeit, wie in der Sonne Wärme und Licht eins sind und doch im Erwärmen die Sonne nicht zugleich erleuchtend wirkt, sondern nach ihrer Hitzkraft (Z. a. J. G.) § 110.

Sechste Frage: Haben die Calvinisten recht, wenn sie unserer Lehre von der Mitteilung der göttlichen und menschlichen Eigenschaften in Christo den Vorwurf machen, daß durch diese Lehre das Einssein der göttlichen Eigenschaften mit dem Wesen Gottes selbst und untereinander umgestoßen werde? Dieser Vorwurf findet sich in folgenden Worten der Schriftensammlung des Polanus Buch 2, Kap. 7 S. 141: „Die Anhänger der Lehre von der Allgegenwart Christi nach Seiner menschlichen Natur sind von dem Irrtum Gilberts de la Porrée (Ü.: † 1154), nicht weit entfernt, indem sie behaupten, daß wesentliche Eigenschaften Gottes der menschlichen Natur Christi durch tatsächliches Hinüberfließen mitgeteilt werden, während sie nicht zu lehren wagen, daß ihr auch das Wesen der Gottheit selbst mitgeteilt werde, mit dem Bemerken, daß ein anderes eine wesentliche Eigenschaft, ein anderes das Wesen der Gottheit sei, indem sie ferner die Mitteilung einiger göttlicher Eigenschaften, nämlich Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart an die menschliche Natur Christi als geschehen annehmen, Einfachheit, Unendlichkeit, Ewigkeit dagegen von der Mitteilung ausschließen, als ob die wesentlichen Eigenschaften Gottes unter sich tatsächlich verschieden wären und sich danach unterscheiden ließen. Nun sei es aber unmöglich, wenn eine wesentliche Eigenschaft Gottes jemandem mitgeteilt ist, daß die übrigen nicht mitgeteilt sein könnten und ebensowenig, daß irgend eine wesentliche Eigenschaft Gottes ohne Mitteilung Seines Wesens mitgeteilt sein könne." Wir antworten ([31]) § 111.

Nutzen der Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften dient uns **1.** zum Trost und **2.** zur Mahnung; zu **1.**: Weil Gottes Eigenschaften nicht zufällig und veränderlich in

Gott sind, sondern mit Seinem Wesen selbst eins sind, so muß Sein die Frommen umfangendes Lieben und Erbarmen etwas weit Brünstigeres sein, als wir mit unsern Gedanken fassen können. „Seine Barmherzigkeit ist so groß als Er selbst ist“ sagt Sir. 2, 23 und da Er unendlich, unermeßlich, unwandelbar, ewig ist, so ist auch Sein Erbarmen ein solches, „Seine Gnade waltet über uns in Ewigkeit“ Ps. 117, 2. Es wechselt und verändert sich nicht, wenn wir uns nur nicht verändern, gleich wie die Sonne dieselbe bleibt, aber ein Mensch, der von ihrem Licht und ihrer Wärme sich abwendet, ihrer Wohltaten sich beraubt. 4. Mos. 23, 19 lautet: „Gott ist nicht ein Mensch, daß er lüge, noch ein Menschenkind, daß Ihm etwas gereue. Sollte Er etwas sagen und nicht tun? Sollte Er etwas reden und nicht halten?“ Siehe auch Jer. 31, 10. Hos. 11, 9. Zu **2.** Unsere Veränderlichkeit im Gütigsein — was wir heute versprechen, widerrufen wir morgen, wen wir heute mit Liebe umfangen, den verfolgen wir morgen mit unserm Haß — soll sich Gottes unwandelbare Güte zum Muster nehmen: „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist“, so lautet der Zuruf des Heilands Matth. 5, 48. „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig“ ermahnt Gott 3. Mos. 11, 44. Es gibt aber keine Vollkommenheit der Heiligkeit, Gütigkeit und barmherziger Liebe, wenn ihr die Unveränderlichkeit fehlt; wir sollen daher in diesen Eigenschaften nach letzterer trachten, wie sie uns das andere Leben einst in Vollendung bringen wird (Z. a. J. G.) § 112.

Es ist nunmehr im Nachstehenden von den einzelnen göttlichen Eigenschaften zu handeln. Wir teilen sie in drei Klassen und unterscheiden

acht in der ersten Klasse: **1.** Geist und unkörperlich sein, **2.** Unsichtbarkeit, **3.** Einfachheit, **4.** Ewigkeit, **5.** Unveränderlichkeit, **6.** Unsterblichkeit, **7.** Unendlichkeit, **8.** Unermeßlichkeit, §§ 113 bis 189,

sechs in der zweiten Klasse: **1.** Allmacht, **2.** Güte und Barmherzigkeit, **3.** Gerechtigkeit, **4.** Allwissenheit und Weisheit, **5.** Freiheit des Handelns, **6.** Wahrhaftigkeit, §§ 190 bis 290,

drei in der dritten Klasse: **1.** Vollkommenheit, **2.** Majestät, **3.** Seligkeit, §§ 291 bis 312 (Z. a. J. G. §§ 113. 190. 291).

Erste Klasse: **1.** Gott ist Geist.

XXIV. Daß Gott Seinem Wesen nach Geist und unkörperlich ist, wurde in der 9. These des dritten Lehrstücks gezeigt und wiederholt der Verfasser die Erörterung dieses Gegenstands in § 114. Anders lehren hiervon: **1.** einige alte Philosophen, **2.** nach Justin und Origenes einige Rabbinen, während nach Galatin andere richtig lehren, **3.** die Audianer (auch Audäaner und Anthropomorphiten genannt) nach Augustin,

Epiphanius, Nikephorus, **4.** Tertullian und Vorstius, indem sie Gott eine Leiblichkeit beilegen, diesen Ausdruck indessen uneigentlich verstehen, **5.** die Photinianer in folgenden Sätzen ihres Lehrers Schmaltz: „wir sagen, daß Christus nicht bloß aus dem Geblüt der Maria erzeugt ist, sondern auch aus einer von Gott zur Erzeugung seines Leibes hinzugetanen Materie; denn er würde auf Grund seiner Empfängnis nicht Gottes Sohn genannt worden sein, wenn nicht von seiten Gottes irgend etwas zu seinem Werden hinzugetan wäre; ohne diese Beimischung würde er nur ein Sohn der Maria sein. Zu **4.** lehrt Vorstius, beziehungsweise im Anschluß an Tertullian: **a)** der Leib Gottes bestehe in seiner wahren und festen Substanz, **b)** Gott besitze eine gewisse erkennbare Größe, nicht bloß nach seiner inneren Beschaffenheit (Qualität), sondern auch nach äußerer Massenhaftigkeit (Quantität), die freilich nur göttlich und geistig, d. i. Seinem göttlichen Wesen entsprechend zu verstehen sei. Wir antworten: zu **a)** dieser Satz verwirrt den Unterschied zwischen Leib und Geist, welche einander ausschließen; da nun Gott Geist ist, so kann Er nicht leiblich sein. Ist unter der Festigkeit der göttlichen Substanz die Wahrheit seines Wesens zu verstehen, so ist es falsch, daß jede feste d. i. wahrhaft existierende Substanz ein Leib sei. Ist dagegen damit die Eigenschaft einer meßbaren Masse gemeint, so ist es falsch, daß Gott eine feste Substanz sei. Unter Festigkeit kann man entweder Dichtigkeit oder Vollkommenheit, Beständigkeit und Unveränderlichkeit verstehen, in ersterem Sinne verneinen wir den Satz, daß Gott eine feste Substanz besitze, in letzterem Sinne räumen wir ihn ein; zu **b)** groß ist Gott nicht an körperlicher Masse, sondern an Macht, Kraft und Wirksamkeit (Z. a. J. G.) § 115. Zu **5.** führen wir die hauptsächlicheren gegnerischen Beweisgründe im Nachstehenden an: **a)** nach 1. Mos. 1, 27 schuf Gott den Menschen Ihm zum Bilde; wäre nun Gott unkörperlich, so wäre es nicht wahr, daß der Mensch Gott zum Bilde geschaffen ist, da ja der Mensch mit einem Körper geschaffen ist, **b)** in der Schrift würden Gott öfter körperliche Glieder und Organe zugeschrieben, **c)** Gott hat zu Engeln und Menschen gesprochen, wie konnte er dies, wenn er keine wahren Sprechwerkzeuge, also körperliche Glieder hätte, **d)** Gott habe nach der Schrift auf einem Berge sein Wohnen Ps. 68, 17, Er habe zum Sitz einen Stuhl Ps. 9, 8; diese Aussagen setzten einen Körper voraus. Wir antworten: zu **a)** das Bild des unkörperlichen Gottes kann dem körperlich geschaffenen ersten Menschen hinsichtlich seiner unkörperlichen Seele, weil ihr Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit eigen war, zugeschrieben werden, dagegen hinsichtlich seines Körpers nur teilweise und im Sinne eines Kennzeichens

und einer Andeutung, nämlich daß der Leib zur Unsterblichkeit geschaffen war § 116; zu **b)** daß Gott Körperglieder zugeschrieben werden ist als vermenschlichende Redeweise bildlich und nur der Gottheit entsprechend zu verstehen, wie der Verfasser weitläufig zeigt § 117; zu **c)** eine äußerlich erschallende Sprache Gottes ist nicht von einer Hervorbringung mittelst einer Zunge Gottes zu verstehen, sondern von Worten, die entweder in der Schöpfung unausgesprochen sich zu erkennen geben, oder durch vernunftbegabte Wesen aus Gottes Eingebung ausgesprochen wurden (Ü.: vergl. Ps. 103, 20. Ebr. 1, 1. 2. Petr. 1,21); Gott redet aber auch innerlich ohne Laut im Menschen durch Erleuchtung § 118; zu **d)** ein Ort kann Gott nicht als Sitz im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden, sondern auf Veranlassung Seiner Erscheinung an einer bestimmten Stätte, oder bildlich § 119.

Erste Frage: Ist es richtig, das Geist- und Unkörperlich-Sein Gottes zu Seinen Eigenschaften zu zählen? Wir antworten: **1.** Nach unserm Begriffsvermögen ist das Geistsein Gottes Wesen selbst, nicht eine Eigenschaft Seines Wesens, und es zählt daher zu einem Hauptstück einer Definition von Gott; hieraus darf man jedoch nicht schließen, daß obige Frage zu verneinen sei, denn **1.** sind auch die übrigen Eigenschaften Gottes nicht außerwesentlich, sondern Sein eigenes Wesen selbst, wenn auch im Lehrvortrag einige als das, was Gott ist, die übrigen als das, wie Er ist, sich zeigen; deshalb darf man dem Gedanken nicht Raum geben, daß es in Gott etwas gebe, was Seinem Wesen hinzugefügt sei; das würde Seiner über alles einfachen Natur widersprechen. Streicht man das Geistsein unter den Eigenschaften Gottes aus, weil es das Wesen Gottes bezeichnet, so dürfen auch die übrigen Eigenschaften nicht Seinem Wesen abgesondert für sich betrachtet und in Klassen eingeteilt werden, **2.** wenn man sagt, daß Gott Geist sei, so beschränkt man dadurch keineswegs Sein Wesen und reiht es auch nicht in eine Kategorie der geschaffenen Wesen ein, sondern benutzt nur einen Ausdruck der Schrift. Denn wie Gottes Wesen überhaupt unendlich, über allen Klassen der geschaffenen Dinge stehend ist, so ist auch Sein Geistsein unendlich und überragt unendlich die Engelgeister und den Geist der menschlichen Seele, der Ausdruck „Geist“ ist daher von Gott nicht nach Analogie der geschaffenen Geister oder gar als einerlei mit denselben zu verstehen, sondern völlig einzigartig und alleinstehend (Z. a. J. G.) § 120.

Zweite Frage: Widerstreitet es der Unkörperlichkeit Gottes, Gott zu malen? Wir antworten: Sein Wesen läßt sich nicht abmalen, aber Gotteserscheinungen, welche die heilige Schrift beschreibt, dürfen,

wie sie innerlich beim Lesen oder Hören dieser Schilderungen der Seele eingeprägt werden, auch äußerlich mit dem Pinsel abgemalt werden; siehe 15. Lehrstück § 67 ff. (Z. a. J. G.) § 121.

Die Erkenntnis, daß Gott Geist ist, dient dem Christen zur Mahnung, **1.** diesen höchsten Geist zu lieben, **2.** Ihn im Geist anzurufen. Zu **1.** Dieser ungeschaffene Geist, Gott, hat uns körperlich geschaffenen Menschen einen lebendigen Odem nach 1. Mos. 2, 7 (nach dem Hebräischen genauer einen Odem der Leben, Pluralis) gegeben, nämlich die vernünftige Seele, welche nicht selten in der Schrift Geist genannt wird, z. B. Ps. 31, 6. Ps. 146, 4. Prediger 3, 21. Kap. 8, 8. Dieser unser geschaffener Geist soll mit Glauben und Liebe dem ungeschaffenen Geiste anhangen. Nichts Körperliches und Sichtbares kann das Sehnen unserer Seele sättigen und ausfüllen, denn unser Geist ist edler und vorzüglicher als alles Körperliche. Nichts, was sterblich, verderblich, vorübergehend ist, vermag der Seele Ruhe zu geben, weil dieser unser Geist zur Ewigkeit erschaffen ist; deswegen soll er einzig und allein in dem ewigen, unkörperlichen und unerschaffenen Geiste seine Ruhe suchen, und der Apostel beschreibt daher in 2. Kor. 4, 18 die wahrhaft Frommen als solche, welche nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare sehen, weil das Sichtbare zeitlich, das Unsichtbare aber ewig ist. Alles, was nach Moses Beschreibung im Sechstagewerk von Gott erschaffen wurde, ist etwas Körperliches und Vergängliches (die Erschaffung der Engel, wenn sie damals geschehen sein sollte, ist von Moses nicht beschrieben), der Mensch ist unter dem Geschaffenen allein geistig, unkörperlich und ewig, nämlich in Ansehung seiner Seele, und soll er deshalb nicht in den übrigen Geschöpfen das Ziel seines Verlangens und Ruhe für seine Seele suchen. Gott hat nach Erschaffung des Menschen geruhet, weil Er im Menschen ruhen und wohnen wollte, daher soll auch der Mensch in Gott allein das Ziel seines Verlangens und Ruhe für seinen Geist suchen. Wer unter sich und seiner Würde etwas liebt, tut sich selbst unrecht. Nun aber steht unsere Seele, weil sie Geist und als solcher zur Ewigkeit geschaffen ist, über allen körperlichen Geschöpfen, und nur Gott steht höher als sie; daher soll sie nicht den körperlichen und vergänglichen Dingen anhangen, sondern dem höchsten Geist, dem sie nahe steht; 1. Kor. 6, 17: „wer dem HErrn anhanget, der ist ein Geist mit Ihm“ (Z. a. J. G.) § 122; zu **2.** Christus sprach Joh. 4, 24: „Gott ist ein Geist, und die Ihn anbeten, die müssen Ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ Dem Heiland hatte im 20. Vers ein Weib aus Samaria die Frage nahe gelegt nach der rechten Stätte der Gottesanbetung; auf diese Frage gab Christus den Bescheid, daß es im Neuen

Bunde auf eine Unterscheidung von Stätten der Anbetung nicht ankomme; denn da Gott ein körperloser Geist sei, so binde Ihn kein bestimmter Ort, wo er Gebete höre, „Er wohnet nicht in mit Händen gemachten Tempeln" Apg. 17, 24, „aller Himmel Himmel vermögen Ihn nicht zu fassen" 1. Kön. 8, 27. Wenn Er aber im Alten Bunde den Tempel zu Jerusalem zum Anbetungsdienst und zur Darbringung der Opfer als Kultusstätte anordnete, so ist dies geschehen, weil dieser Tempel ein Vorbild Christi sein sollte, in dessen angenommenen Fleische nach Kol. 2, 9 die ganze Fülle der Gottheit wohnt (ll.: Joh. 2, 21). Im Geist und in der Wahrheit anbeten ist: **1.** überall Gott als gegenwärtig anrufen 1. Tim. 2, 8, **2.** mit wahrer und ernster Liebe des Herzens, nicht mit heuchlerischer Beobachtung äußerer Gebräuche und Umständlichkeiten Gott anrufen, **3.** in wahrem vom Heiligen Geist angezündeten Glauben Gott anrufen (Z. a. J. G.) § 123.

2. Die Unsichtbarkeit Gottes.

XXV. Die Unsichtbarkeit Gottes, von welcher im Lehrstück 3 These X gehandelt wurde, ist eine Folge Seiner Unkörperlichkeit und der Spruch: „Kein Mensch wird leben, der mich siehet" 2. Mos. 33, 20 ist nicht so zu verstehen, als ob man Gott mit leiblichen Augen sehen könne, daß aber, wenn jemand dies erlebe, er davon den Tod nehmen werde, sondern so, daß kein lebender Mensch Gott sehen kann wie es 1. Tim. 1, 17 heißt: „Gott dem ewigen Könige, dem Unsichtbaren sei Ehre und Preis." Dies ist jedoch nur vom leiblichen Sehen und von diesem Leben, nicht vom geistigen Sehen und vom Zustand des künftigen Lebens zu verstehen (Z. a. J. G.) § 124. Die im Alten Testament bezeugten Gotteserscheinungen widerstreiten Seiner Unsichtbarkeit nicht, sie waren Vorspiele Seiner Menschwerdung und geschahen nicht in Seiner nackten Gottheit, sondern in angenommener äußerer Gestalt eines Menschen oder einer andern Gestalt. Die Meinung Alkuins, daß diese Erscheinungen durch Engel vermittelt wurden, welche er mit Berufung auf 2. Mos. 2 und Apg. 7, 30 zu beweisen sucht, haben wir nicht nötig, uns anzueignen. Augustin verwirft diese Meinung (Z. a. J. G.) § 125. Die Seligen im ewigen Leben werden Gott anschaulich sehen wie Er ist Matth. 5, 8. Kap. 18, 10. 1. Kor. 13, 12. 1. Joh. 3, 2 § 126. Ob wir aber mit leiblichen verklärten Augen als Selige das Angesicht Gottes schauen werden, was die Scholastiker und Jesuiten ausdrücklich verneinen, ist nicht sicher zu beantworten, und es ist nicht ausgeschlossen, weil Gott mehr leisten kann, als wir verstehen § 127. Die Lehre, daß Gott unsichtbar ist, muß uns zum Dank mit Herz und Mund dafür bewegen, daß Er sich uns in der Schöpfung Röm. 1, 20 und in der Sendung des Sohns Joh. 1, 18. Kap. 14, 9, wie auch in

der Predigt des Wortes Ps. 36, 10: „in deinem Licht sehen wir das Licht" offenbart hat. Endlich werden die Seligen, wenn sie Gott von Angesicht zu Angesicht im ewigen Leben sehen werden, Ihn lieben, sie werden Ihn lieben und loben in Ewigkeit (Z. a. J. G.) § 128.

3. Die Einfachheit Gottes.

XXVI. Der § 129 wiederholt die im dritten Lehrstück, These 9, erwähnten Beweise für die Einfachheit Gottes. Hier ist noch folgendes zu bemerken: **1.** Gottes Einfachheit ist in sich abgeschlossen und uneingeschränkt; die Engel und die Seelen der Menschen sind auch einfach, aber nur im Vergleich zur Leiblichkeit, **2.** Gott ist nicht nur an sich und Seinem Wesen nach unzusammengesetzt (Sein Was- und Wiesein, Sein Haben von Eigenschaften und diese selbst sind nicht voneinander wirklich verschieden), sondern Er kann auch nicht mit etwas anderem zusammengesetzt werden. Denn Derartiges ist nicht von Anfang an und durch sich selbst tätig, z. B. die Hand ist es nicht, die etwas tut, sondern der Mensch ist durch die Hand als Werkzeug tätig. Mit etwas anderem zusammengesetzt werden ist die Eigenschaft eines unvollständigen Dinges, welches seiner Natur nach dazu bestimmt ist, mit einem anderen unvollständigen Dinge zusammen ein Drittes zu bilden, welches vollkommener ist, als beide die Zusammensetzung bildenden Dinge sind. Gott aber ist vollständig und die höchste Vollkommenheit (Z. a. J. G.) § 130; **3.** wenn wir uns mit unserm Denken verschiedene Begriffe von Eigenschaften Gottes bilden, so folgt daraus nicht, wie Vorstius schließt, daß diese Verschiedenheit in Gott tatsächlich und gegenständlich vorhanden sind. So ist auch der „lebendige Gott" und das „Leben in Gott" ein und dasselbe, weil Gott das Leben hat nicht durch eine von außen hinzugekommene Eigenschaft, sondern in sich selbst Joh. 5, 26. Er ist selbst Leben und lebt von sich selbst und durch sich selbst (Z. a. J. G.) § 131; **4.** es ist erlaubt von Gott Eigenschaften auszusagen mit Ausdrücken, welche die Eigenschaften als Zuwachs erscheinen lassen, sie sind immer als mit Seinem Wesen eins zu verstehen, so wenn nicht bloß geschrieben steht, Gott sei die Liebe und Güte selbst, sondern auch Er sei gütig. So paßt sich Christus auch unserer Ausdrucksweise an, wenn Er vom Vater Joh. 5, 26 aussagt, daß Er das Leben (als Eigenschaft) habe. Mit dieser Ausdrucksweise will Er nicht etwa das Leben Gottes von Seinem Wesen unterscheiden, sondern Er beschreibt uns Gott als die unvergängliche und unerschöpfliche Quelle des Lebens, wie Ps. 36, 10 sagt: „Bei Gott ist die lebendige Quelle" (Z. a. J. G.) § 132; **5.** die Ausdrucksweise „Gott sei in allem" ist nicht pantheistisch zu verstehen, als ob Gott in den geschaffenen Dingen eingeschlossen sei, sondern in dem Sinne, daß alles von Ihm geschaffen sei und erhalten werde § 133;

6. wie ist nun die Dreiheit der göttlichen Personen mit der Einheit Gottes zu vereinbaren? Antwort: Das göttliche Wesen wird von jeder der drei Personen der Gottheit ausgesagt, nicht wie von Teilen eines Ganzen, oder wie von Arten einer Gattung, oder wie von Individuen einer Art, sondern auf eine andere und zwar unbegreifliche Weise. Die Mehrzahl der Personen im dreieinigen Gott bewirkt demnach nicht eine Teilung oder Spaltung der Gottheit in diese Mehrheit von Personen Damasc. 3. Buch Kap. 5. Gott ist eine Dreiheit nicht durch Zusammensetzung von Teilen, sondern durch Zugleichvorhandensein der Personen Justin, „Untersuchungen über Rechtgläubigkeit" S. 129. Daher, wenn die Photinianer den Einwurf machen: „wo drei wahr und tatsächlich unterschiedene Personen sind, da ist keine reine und vollkommene Einfachheit. Nun werden von der Orthodoxie in dem göttlichen Wesen drei Personen unterschieden, folglich ist Es nach ihr keine reine und vollkommene Einfachheit," so verschweigen sie die nach unserer Lehre zu dem Obersatz zu machende Einschränkung, daß die unterschiedenen Personen nicht jede ein besonderes Wesen ausmachen; nur mit dieser Einschränkung ist der Obersatz wahr; derselbe trifft aber unsere Lehre nicht, weil nach derselben die drei Personen in e i n e m ungeteilten Wesens sind § 134. Wenn endlich ein anfänglicher und ein nachfolgender göttlicher Wille unterschieden wird, so schwächt diese Unterscheidung nicht die Einfachheit des göttlichen Wesens ab; denn wir lehren mit dieser Unterscheidung nicht zwei in Wirklichkeit verschiedene Willen in Gott, sondern drücken aus, daß der einheitliche göttliche Wille den Unterschied zwischen den Voraussetzungen des anfänglichen Willens und dem eintretenden Erfolge berücksichtigt § 135. Diese Lehre von der göttlichen Einfachheit in Wesen und Willen, in welcher (Einfachheit) keine Ungleichheit, kein Gegensatz, kein Streit der Gedanken und Entschlüsse obwaltet, so daß, wie Jakobus 1, 5 sagt, Gott auch im Geben einfältig ist, diese lichte Einfachheit soll auch unser Verhalten schmücken und mit David Ps. 25, 21 laßt uns beten: „Schlichtheit und Geradheit behüte mich." Den Einfältigen ist Gott nahe, der Schalkheit aber abhold. Doppelzüngige Menschen, die aus uneinigen Herzen reden, sind Gott verhaßt Ps. 12, 3. Spr. 11, 20. Klugheit ohne Falsch wird in Matth. 10, 16 empfohlen, und der Apostel ermahnt in Eph. 6, 5 die Sklaven zum Gehorsam gegen ihre leiblichen Herren in Einfältigkeit des Herzens, welche er in 2. Kor. 1, 12 eine Lauterkeit Gottes nennt, d. i. eine von Gott gewirkte, Ihm wohlgefällige, echte ungefärbte Reinheit (Z. a. J. G.) § 136.

Das Wort „Ewigkeit" wird in der Schrift in mehrfacher Bedeutung gebraucht.

XXVII. Das Wort „Ewigkeit" wird in der Schrift in doppelter Bedeutung gebraucht: **1.** uneigentlich für eine Sache von langer oder unbestimmter Dauer und auch von der ganzen Dauer dieser Weltzeit 1. Mos. 17, 13. 2. Mos. 21, 6, **2.** im eigentlichen Sinne von einer unbegrenzten Dauer und zwar dies wieder in doppeltem Sinn, nämlich von nur nach einer Seite hin unbeschränkter Dauer und zwar in der Richtung auf das Ende hin, nicht in bezug auf den Anfang; auf diese Weise wird den Engeln und den Menschenseelen Ewigkeit zugeschrieben. In dem zweiten Sinne bedeutet das Wort eine nach beiden Richtungen hin unbegrenzte Dauer, die also ohne Anfang und Ende, ohne Grenze von woher und bis wohin, nach vorn und nach hinten ist, eine Bedeutung, in welcher Gott allein ewig heißt, und zwar ist Er nicht durch Verleihung, sondern von Natur ewig § 137. Bewiesen wird diese

4. Die Ewigkeit Gottes.

Ewigkeit Gottes **1.** durch Sprüche der Schrift, welche entweder **a)** Seine Ewigkeit schlechthin und geradezu aussprechen 1. Mos. 21, 33. Ps. 55, 20. Jes. 40, 28. Kap. 57, 15. Dan. 6, 26. Röm. 16, 26, oder **b)** durch Verneinung von Zeit und Nachfolgerschaft umschreiben Hiob 36, 26. Jes. 43, 10. Ps. 90, 4. 2. Petri 3, 8, oder **c)** Ihm ewige Eigenschaften und Betätigungen zuschreiben Ps. 103, 17. Ps. 33, 11. 2. Mos. 15, 18. Dan. 6, 26. 1. Petr. 5, 10 usw., oder **d)** Seine Ewigkeit in übertragenen Ausdrücken beschreiben, so, wenn Er im Daniel 7, 9. 22 „der Alte" genannt wird, nach Ps. 102, 28 „Seine Jahre kein Ende nehmen", Hiob 10, 5 die Frage an Gott richtet: „ist deine Zeit wie eines Menschen Zeit, deine Jahre sind sie wie der Tag eines Mannes?" und Jes. 43, 13 Gott der HErr von sich sagt: „Ich bin, ehe denn ein Tag war" (Z. a. J. G.) § 138, **2.** durch folgende Schlußfolgerung: Wer aller Dinge und Zeiten Schöpfer ist, wem nichts vorhergeht, bei wem keine Vergangenheit noch Zukunft ist, wer schlechthin einfach und unveränderlich ist, wer außerhalb aller Zeitfolge und aller Bewegung unbeweglich bleibt, wer in Ewigkeit lebt und herrscht, der ist auch wahrhaft und in eigentlicher Bedeutung ewig. Dies alles kommt nun aber Gott zu, folglich ist Er wahrhaft und in eigentlichem Sinne ewig (Z. a. J. G.) § 139, **3.** durch Aussprüche von Kirchenvätern, welche der Verfasser anführt § 140. Es haben in der Lehre von

Irrlehren.

der Ewigkeit Gottes geirrt: **1.** die Manichäer, welche das Gute und das Böse als zwei zugleich ewige Gründe lehrten, **2.** die Arnaldisten, welche (um das Jahr Christi 1140) den Satz verteidigten, daß in Gott etwas Ewiges neben Gott sei, **3.** andere, welche (ums Jahr 1226) meinten, daß auch die Engel ewig seien, während nach Ps. 90, 2. Ps. 102, 26 Gott allein ewig ist, **4.** der Theologe Vorstius (1. Hälfte des

17. Jahrhunderts, Arminianer in Holland), welcher in seinem Buch „von den göttlichen Eigenschaften Seite 224 dawider stritt, daß aus den Schriftstellen, nach welchen Gott vor den Kreaturen gewesen ist, die Ewigkeit Gottes erwiesen werden könne § 141. Gegen seine Irrlehre ist zu bemerken: a) vor dem Schöpfungsanfang gibt es nach der Bibel nur die reine Ewigkeit, nur ein unerschaffenes Göttliches, so daß aus dem Sein vor Anfang der Welt mit Recht die Ewigkeit Gottes gefolgert wird Ps. 90, 2. Eph. 1, 4. Joh. 17, 5 usw. Wie es zwischen Gott dem Schöpfer und den erschaffenen Dingen kein Mittelding gibt, so auch nicht zwischen Ewigkeit und Ziel, welche letztere mit der Schöpfung der Welt ihren Anfang nahm, b) wir dürfen weder unsern berechnenden Betrachtungen nachhängen, noch den gelegentlichen Äußerungen einiger Kirchenväter, worin sie der Vermutung Raum geben, daß die Engel vor dem von Moses beschriebenen Sechstagewerk erschaffen seien, sondern wir sollen einzig und allein die Schrift hören, c) wie diese das Werk der Schöpfung Gott allein als Sein eigenes Werk zuschreibt Hiob 9, 8. Ps. 136, 5. Jes. 45, 6. Jer. 10, 12 usw., so belehrt sie uns dadurch (und wie nachgewiesen auch geradezu), daß Er vor den erschaffenen Dingen ist und daß dies vorweltliche Sein die eigentliche Eigenschaft des Ewigen ist. — Unser Verstand ist endlich und kann die Ewigkeit nur unter dem Bilde einer in immerwährender Aufeinanderfolge ihrer Teile dauernden Zeit fassen; es ist daher eine dem entsprechende Beschreibung der Ewigkeit Gottes eine menschliche Weise der Rede, die aber in einem Gott geziemenden Verstande zu deuten ist. „Die Ewigkeit schließt alle Zeiten zwar in sich ein," sagt Thomas, „sie kennt aber weder Vergangenheit, noch Gegenwart, noch Zukunft." Jene menschliche Weise zu reden kommt in der Schrift wie bekannt und wie auch Vorstius zugibt, auch anderweitig vor, z. B. wenn sie Gott Leibesglieder und menschliche Gemütsbewegungen zuschreibt, und so ist es auch uneigentlich gesagt, wenn sie Ihm Tage und Jahre zuschreibt. Vorstius besagt, daß man auch die erschaffenen Dinge als ewige annehmen müsse, wenn man von der Ewigkeit Gottes aussagt, daß sie zu allen verschiedenen Zeiten als ein ungeteiltes Ganze zugleich vorhanden ist. Letztere Aussage ist nicht so zu verstehen, daß die Ewigkeit gleichzeitig mit allen Teilen und Verschiedenheiten der Zeit, diese zusammen genommen und als gleichzeitig existierend gedacht, vorhanden sei, sondern so, daß sie zugleich mit allen Zeiten existiere, letztere als aufeinander folgende Zeitteile verstanden. Also wie die Unterscheidung von aufeinander folgenden Zeiten auf seiten der geschaffenen Dinge nicht die Ewigkeit Gottes aufhebt, so hebt diese nicht jene Unterscheidung auf und bewirkt nicht eine Befreiung der

Kreatur vom Zeitenwechsel und von der Veränderung in solchem Wechsel. Wie alle endlichen Dinge von dem unendlichen Gott abhängig sind, so werden sie deswegen doch nicht selbst unendlich und ebenso sind die Zeitteile auf seiten der Kreatur mit der Ewigkeit zugleich vorhanden ohne deswegen selbst ewig zu werden (Z. a. J. G.) §§ 141. 142. 143, **5.** die Photinianer verneinen mit Vorstius, daß das vorweltliche Sein eine Beschreibung der Ewigkeit sei, ferner daß die Ewigkeit Gottes ausdrücklich in der Schrift gelehrt werde und daß sie eine eigentliche Eigenschaft Gottes sei usw. § 144. Als von besonderen Fragen handelt der Verfasser davon **1.** ob Ewigkeit eine Gott allein zukommende Eigenschaft ist, in § 145, **2.** ob sie auf dieselbe Weise, wie Allmacht, Weisheit, Güte eine beziehungslose (absolute) Eigenschaft Gottes ist, in § 146, **3.** ob es wahr ist, daß es nicht nur im Wesen Gottes, sondern auch in den göttlichen Werken keine Zeitfolge mit einem Vor- und Nachher gebe, in § 147. Er bejaht die beiden ersten, zu **1.** unter anderem darauf sich berufend, daß etwas Ewiges nicht erschaffen und daß nichts Erschaffenes ewig sei, so daß es ein Widerspruch sei, wenn man von einer ewigen Kreatur sprechen würde; zu **2.** (gegenüber dem Einwand, daß man um den Begriff der Ewigkeit zu fassen, von dem Begriff der Zeit ausgehen müsse, daß folglich Ewigkeit von Gott nur als Ausschließung eines Anfangs und Endes, mithin nur beziehungsweise ausgesagt werde und nicht schlechthin von Gottes Wesen, sondern von der Dauer desselben die Rede sei) die Bejahung mit folgenden Sätzen begründend: der Begriff der Ewigkeit ist keineswegs nur die Ausschließung eines Anfangs und Endes, sondern das Bleibende, welches jede Abdankung zu gunsten eines Nachfolgers ausschließt und die Dauer des göttlichen Wesens ist nicht anders als das immer dauernde göttliche Wesen; daher, wenn ich Diesem Ewigkeit zuschreibe, so messe ich Es nicht nach einem Zeitmaß, sondern schließe ein solches ganz und gar aus (Z. a. J. G.) §§ 145. 146. Zu **3.**: Man muß zwischen innergöttlichen Werken der Ewigkeit (philosophisch: „immanenten") und nach außen wirksamen Werken unterscheiden; in jenen, wie es die Zeugung des Sohnes und das Aushauchen des Heiligen Geistes sind, gibt es kein Vor- und Nachher, sondern nur in Werken letzterer Art. So kann man im Bereiche der nach außen gehenden Werke richtig z. B. sagen: Gott hat die Welt erschaffen, ehe Er die Menschheit erlöste, die Berufung geht der Rechtfertigung, diese der Verherrlichung vorauf (Z. a. J. G.) § 147. Der § 148 beschäftigt sich mit dem Unterschied zwischen den drei Begriffen: Ewigkeit, Zeit und menschliche Lebensdauer, indem der Verfasser neben dieser begrifflichen Unterscheidung auch noch nach Thomas als eine zufällige außerwesentliche Unterscheidung folgendes anführt:

„die Ewigkeit hat weder Anfang noch Ende, die menschliche Lebensdauer hat einen Anfang, aber kein Ende, die Zeit hat einen Anfang und ein Ende (Z. a. J. G.) § 148. Für unsere Lebensführung dient die Lehre, daß Gott ewig ist dazu, unsere Zuversicht auf Gott zu befestigen und unser Trachten nach den ewigen himmlischen Gütern zu bestärken ([32]) § 149.

5. Die Unveränderlichkeit Gottes.

XXVIII. Im § 150 wiederholt zunächst der Verfasser, was im dritten Lehrstück § 93 bis 100 über Gottes Unveränderlichkeit vorgetragen wurde, und im § 151 bringt er Aussprüche von Kirchenvätern im Sinne der Übereinstimmung mit der Lehre, daß Gott unveränderlich ist. Die rechtgläubige Fassung dieser Lehre steht im Gegensatz zu den Irrlehren **1.** des Manichäers Sekundinus, welcher sagte, Gott sei veränderlich, **2.** des Vorstius, welcher die Unveränderlichkeit Gottes zerstörte, indem er aus den Ereignissen in der gegenständlichen Welt auf den Inhalt des göttlichen Willens schloß, eine Selbständigkeit desselben gegenüber dem Laufe der Dinge mithin nicht annahm. Auch irrt er in dieser Lehre, wenn er den Satz verteidigt: „die Ratschlüsse Gottes sind die zufälligen wirklichen Dinge, also nicht von Ewigkeit in Gott gewesen, sondern in der Zeit entstanden." Um die Irrtümlichkeit dieses Satzes leichter zu erkennen, muß man sich erinnern, daß man von einem Beschluß oder Rate Gottes in dreifachem Sinne spricht: a) so, daß der ursächliche, grundlegende Gotteswille gemeint ist, b) als Bezeichnung eines zur Ausführung desselben dienenden Beschlusses über Mittel und Wege, wie man solchen Menschen zuschreibt, c) als das, was Gott geschehen läßt; in diesem Sinne ist also der Rat nicht in Gott stehen geblieben, sondern etwas Gegenständliches geworden, wie alle Kreaturen es sind, die dennoch in Gott und keine Zufälligkeiten sind. Ferner ist zu bemerken: a) wie Gott die zeitlichen Dinge schafft und lenkt und doch der Ewige bleibt, so will und macht Er Veränderliches und bleibt doch unveränderlich; und wie es ein einheitlich einfaches Wissen ist, durch welches Er allwissend ist, so will Er auch mit einem einheitlich einfachen Wollen alles, was Er beschließt, und macht, b) die Veränderung der Gegenstände bedingt nicht in Gott oder im göttlichen Wissen eine tatsächliche Veränderung, gleichwie ein Spiegel unbeweglich und derselbe bleibt, wenn auch die Bilder in ihm wechseln, **3.** der Photinianer, sofern sie verneinen, daß Gott zukünftige Ereignisse vorherwisse, und daher lehren, die Auserwählten könnten Verworfene werden und Verworfene Auserwählte, **4.** der Calvinisten, sofern sie lehren, Gott handele in der Zeit auf andere Weise, als wie Er von Ewigkeit her beschlossen hat § 152. Sechs Fragen erheben sich hier:

1. ob die Unterscheidung zwischen einem vorhergehenden und einem folgenden, einem bedingungslosen und bedingten göttlichen Willen mit der Unveränderlichkeit Gottes in Widerspruch steht?

2. ob das Werk der Schöpfung Gott veränderlich gemacht hat? oder ob das Werk der Menschwerdung eine Veränderung Gottes bewirkt hat?

3. ob die Aussage in der Schrift, daß Gott etwas gereut habe, die Folgerung Seiner Veränderlichkeit begründet? oder

4. was von dem Umstand zu halten ist, daß die göttlichen Vorhersagungen nicht immer wirklich geworden sind?

5. ob die Freiheit des göttlichen Willens mit Seiner Unveränderlichkeit in Widerspruch steht?

6. ob, wenn Gott Gemütsbewegungen in der Bibel zugeschrieben werden, dies Seine Veränderlichkeit beweist? Hierzu wird in §§ 153 bis 157 folgendes geantwortet:

Zu **1.** Die durch unser Verhalten scheinbar bedingte Veränderung im Willen Gottes, wie sie Hiob 30, 21 mit den Worten: „Du bist mir verwandelt in einen Grausamen“ ausdrückt, findet nicht auf Gottes Seite in Seiner Beschaffenheit statt, sondern in unserm durch den an uns sich erfüllenden Willen Gottes geängsteten Geist (Z. a. J. G.) § 153.

Zu **2.** In der Schöpfung kommt ein Zwiefaches in Betracht: **a)** der Urheber, **b)** was in das Dasein gerufen worden ist. Der Urheber ist das Wesen Gottes selbst; diesem hat die Schöpfung keine Veränderung gebracht, weil Gott von Ewigkeit her und nicht etwa durch einen neuen vorher nicht dagewesenen Entschluß das gewollt hat, was Er in der Schöpfung wollte, vielmehr hat Er in der Zeit ausgeführt, was Er von Ewigkeit her mit Seinem unveränderlichen Willen gewollt hat. Die geschaffenen Dinge haben dagegen eine Veränderung vom Nichtsein in das Sein gewonnen, wodurch aber Gott selbst nicht verändert worden ist. Ebenso ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu beurteilen. Zwar meint Sozin: „Wenn Gott damals wirklich Fleisch geworden und zum Menschen gemacht ist, als Christus Jesus vom Heiligen Geist im Mutterleibe der Jungfrau Maria empfangen wurde mit nachfolgender Geburt aus ihr, so ließe sich nicht leugnen, daß Gott selbst und Sein Wesen durch eine Zutat und ein hinzugekommenes Neues von größtem Gewicht verändert ist.“ Allein die Person des „WORTes“ blieb unverändert dieselbe, obwohl sie eine zweite Natur an sich nahm (Z. a. J. G.) § 154.

Zu **3.** Von einer „Reue“ in Gott kann im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. Daß dieser Ausdruck uneigentlich gemeint ist, er-

gibt sich daraus, daß die Bedingungen einer eigentlichen Reue, nämlich Mangel an Voraussicht, Unbeständigkeit des Willens, Unvermögen der Kräfte in Gott nicht statt-haben § 155.

Zu **4.** Man muß die bedingungslosen und bedingte Vorhersagungen unterscheiden. Die Verheißungen Gottes sind mit der Bedingung des Beharrens bis zum Lebensende, Seine Drohungen mit der Ausnahme wahrer Buße und Bekehrung zu verstehen. Diese Antwort gibt Gott selbst im Jer. 18, 7 bis 10 an die Hand (Z. a. J. G.) § 156.

Zu **5.** Die Begriffe „Freiheit des Handelns“ und „Unveränderlichkeit“ widersprechen einander nicht. Jene besteht darin, daß Gott nach Seiner Wahl dies oder jenes tun kann, diese, daß Er, was Er bedingungslos gewählt und beschlossen hat, unabänderlich ins Werk setzt. Auch die guten Engel und die Seligen trachten immer in ihrem Wollen nach dem, was gut ist, dadurch aber ist ihnen die Freiheit des Handelns nicht abzusprechen. Umsoweniger kann dies von Gott gelten, in welchem beide Eigenschaften in Beibehalt Seiner Einfachheit mit Seinem Wesen und daher auch untereinander zusammenfallen (Z. a. J. G.).

Zu **6.** Man muß tätige und leidende Gemütsbewegungen unterscheiden. Der Zorn, der einen Menschen ergreift, stört als eine leidende Bewegung die Ruhe seines Gemütes, in Gott gibt es eine solche Störung nicht. Sein Zorn ist eine tätige Bewegung und besteht in dem Sichabwenden Seiner Gerechtigkeit von der Sünde und in dem Willen, Seine verletzte Ehre durch Strafe zur Geltung zu bringen § 157. Über den Nutzen, den wir aus der Unveränderlichkeit Gottes ziehen sollen siehe § 158 ([33]).

6. Gottes Unsterblichkeit.

XXIX. Gottes Unsterblichkeit wird hier in § 159 auf dieselbe Art bewiesen, wie es oben im Lehrstück 3, These XIV geschehen ist, und es werden folgende drei Fragen gelöst:

1. ob Gottes Leben vom Wesen Gottes zu unterscheiden sei?

2. wie vielfach Gott sich lebendig erzeigt,

3. wie man sagen könne von Gott, daß Er von den gottlosen Leuten gelästert und geschändet werde, während Er doch frei von Leid ist?

Die Antworten lauten: zu **1.** in Wirklichkeit findet kein Unterschied statt, aber unsere Auffassung trennt beide Begriffe voneinander; zu **2.** nach Lehre der Scholastiker zeigt sich das göttliche Wesen auf dreifache Weise lebendig und tätig: durch Erkennen, Wollen und Macht zu handeln. Der Verfasser bemerkt dazu an einem andern Orte (Colleg. isagog.), auf dreifache Weise werde Gott Leben zugeschrieben, **a)** um sein Wesen zu beschreiben, und dies sei die vorzüglichste und wichtigste An-

wendung des Wortes „Leben", **b)** zur Unterscheidung von toten Götzen, **c)** als Ursprung alles Lebens, so Apg. 17, 28: „In Ihm leben, weben und sind wir" und 1. Tim. 6, 13: „Ich gebiete dir vor Gott, der alle Dinge lebendig macht." „Gott ist aller Lebendigen Leben" ist ein Satz, der so verstanden werden muß, daß Er der Urheber aller andern Lebendigen ist und der nicht etwa so gemeint ist, als ob z. B. unsere Seele ein Stück Gott sei, oder so, daß Gott die lebendige Seele in allen andern Lebendigen sei. Aber auch insofern macht Er uns lebendig, daß Er unsere Seele erleuchtet und wir dadurch selig werden, wenn wir Seine Gnade nicht undankbar abweisen; zu **3.** wie Gott allein schlechthin unveränderlich und unsterblich ist, so ist Er auch allein uneingeschränkt und schlechthin für Leiden unberührbar. Er ist unendlich, folglich kann, da alles außer Ihm endlich ist, nichts auf Ihn tätig einwirken. Auch Seine Einfachheit und Unabhängigkeit macht Ihn unangreifbar. Man muß daher um dem Schluß, daß, wenn Er verehrt oder gelästert wird, Er dadurch gewinnt oder verliert, entgegenzutreten, zwischen wirklichen, ergreifenden und innerlich empfundenen Leiden einerseits und beabsichtigten, aber in Schranken zurückgehaltenen und nur auf den Gegenstand aus der Ferne gerichteten Leiden andererseits unterscheiden. Wenn Gott gelästert wird, so wird Er nicht (wie Wasser, welches auf Feuer gesetzt heiß wird) wirklich dadurch ergriffen und innerlich erregt, sondern die Lästerung ist ein Leiden, welches in der Absicht des Lästerers und in Schranken bleibt, indem es nur aus der Ferne auf Gott gerichtet ist, wie der auf Wasser gerichtete Blick des menschlichen Auges in dem Wasser keine Veränderung hervorruft (Z. a. F. G.) § 160. Die Lehre, daß Gott unsterblich ist, dient uns dazu, der in 2. Sam. 14, 14. Ps. 144, 4. Ps. 90, 6. Hiob 14, 1 geschilderten Kürze, Hinfälligkeit, Flüchtigkeit unsers mit vielen Widrigkeiten kämpfenden Lebens, kurz gesagt unserer Sterblichkeit eingedenk, auf Gottes Unsterblichkeit all unser Vertrauen zu setzen, an ihr unsere Hoffnung und nach ihr unser festes Verlangen zu haben. Wer Vergängliches liebt, findet mit demselben seinen Untergang; wer sich dagegen an den unsterblichen und unvergänglichen Gott durch Glauben und Liebe hält, wird ein Geist mit Ihm und dadurch ewig leben. Unsere Seele ist unsterblich und zur Unsterblichkeit erschaffen, sie findet nur in dem unsterblichen und unvergänglichen Gott Sättigung und Ruhe Ps. 17, 15 (Z. a. F. G.) § 161.

7. Die Unendlichkeit Gottes.

XXX. Die Unendlichkeit Gottes wird bewiesen **1.** mit Sprüchen der Schrift Ps. 145, 3. Hiob 11, 8. Jes. 40, 12. 15. 17. Dan. 4, 32, wozu Baruch 3, 25 und Weish. 11, 23 usw. zu vergleichen sind § 163,

2. mit Schlußfolgerungen aus der Natur und Beschaffenheit der Unendlichkeit, aus der Vollkommenheit Gottes, aus Seinem Erhabensein über allem, was das Erschaffen endlich macht. So sind die Elemente insofern endlich, weil ihnen das Leben fehlt, die Pflanzen, weil ihnen Sinne und Bewegung fehlen, die Tiere, weil ihnen Vernunft fehlt, die Menschen und Engel, weil sie nicht auf der Stufe jener Vollkommenheit stehen, welche in Gott ist, als dem allein unerschaffenen, unabhängigen Wesen, welches aller Dinge Urheber ist. Bei den übrigen Wesen finden sich Grenzen und Schranken a) im Erkennen, b) in der Dauer, c) im Raum, d) in der Hervorbringung eines Werkes, weil das Vermögen dazu aufhört, e) in der Herkunft von einem andern Wesen. Gott dagegen ist in keiner dieser fünf Beziehungen endlich, zu a) nicht, weil die menschliche Vernunft Ihn zwar erkannt, aber nicht so, daß sie Ihn erschöpfend begreift, zu b) nicht, weil Er von ewiger Dauer ist, keinen Anfang und kein Ende hat, zu c) nicht, weil Er nicht in einen Raum oder eine Umgrenzung eingeschlossen ist, zu d) nicht, weil Sein Vermögen zu schaffen nicht aufhört und Er mithin an Macht unendlich ist, zu e) nicht, weil Er Sein Dasein von niemand hat, im Sein und Erhaltenwerden von keinem abhängt, sondern was Er ist, von Sich selbst ist; folglich ist Er nach Seinem Wesen unendlich, und dies ist die wesentliche Unendlichkeit und gleichsam die Wurzel aller vorerwähnten Arten von Unendlichkeit § 164, **3.** mit Aussprüchen von Kirchenvätern § 165. Was man nun unter Unendlichkeit zu verstehen hat, ist folgendes: Sie ist eine solche Eigenschaft, daß Gott weder nach Zeit, noch nach Raum, noch in irgend einer andern Richtung endlich, sondern von Natur und Wesen in der Tat und Wahrheit durch sich selbst schlechthin und vollkommen unendlich ist. Es ist dabei gemeint: **1.** nicht eine Unendlichkeit an körperlichem großen Umfang, sondern des Wesens und der Vollkommenheit, **2.** nicht ein Unvollendetsein, wie es ein ungebornes Kind im Mutterleibe ist, sondern eine Endlosigkeit in dem Sinne, daß Gott von jeder Grenze und Schranke frei ist und daher die Möglichkeit einer Endschaft und Grenzscheide ausgeschlossen ist und beide undenkbar sind. Endlos nennt man auch das, was, wenn es auch jetzt in Wirklichkeit ein Ende nicht hat, es doch haben kann, z. B. eine Menge an Zahl usw., Gott dagegen ist schlechthin endlos, **3.** die Wortauslegung deutet zwar an, als ob etwas unendlich schon dann sei, wenn es kein Ende hat, allein das Wort schließt auch die Bedeutung, o h n e A n f a n g zu sein, in sich, so daß Gott unendlich ist und heißt, weil er nicht bloß kein Ende, sondern auch keinen Anfang hat (Z. a. J. G.) § 162. Gegenlehren finden sich bei Vorstius, einigen Calvinisten und

den Photinianern. **1.** Vorstius bestreitet, daß Gott schlechthin unendlich ist, Er sei es weder dem Wesen noch der Macht nach, obgleich Er im Vergleich mit uns in beiden Beziehungen so beschrieben werde. Die heiligen Schriften nennten Ihn zwar groß, hoch, erhaben, aber niemals schlechthin unendlich oder unermeßlich; Seine Unendlichkeit könne nur eine solche im Vergleiche mit uns sein, wie die Zahl der Sterne und der Sandkörner am Meere unendlich sei. Seine gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit gerichtete Verteidigung dieser Irrlehre hat, wie man auf den ersten Blick erkennt, nur den Zweck, die Geheimnisse der Trinität und der Menschwerdung zu beseitigen. Denn wenn das Wesen Gottes endlich ist, kann es nicht ganz und ungeteilt in drei verschiedenen Personen Bestand haben, weil in einem endlichen Wesen nicht mehr als eine Person sein kann und drei göttliche Personen auch drei endliche Wesen sein müßten. Vater, Sohn und Heiliger Geist wären mithin nicht eines Wesens. Und wenn das göttliche Wesen des Sohnes ein endliches wäre, so könnte Er allerdings Seinem göttlichen Wesen nach nicht auf Erden, sondern nur im Himmel sein und folgeweise hätte die Person des WORTS nicht die menschliche Natur mit Seiner Person vereinigen können, weil diese Natur ihrem Wesen nach nicht im Himmel, sondern auf Erden ist. Den von Vorstius vorgebrachten Gründen gegenüber ist zu sagen: **a)** die heilige Schrift spricht nirgends aus, daß Gott endlich sei, sondern vielmehr das Gegenteil, **b)** das Schauen Gottes seitens der Engel und Seligen, wovon Matth. 18, 10. 1. Kor. 13, 12 und 1. Joh. 3, 2 sprechen und worauf Vorstius sich beruft, „weil ein solches Schauen unmöglich wäre, wenn Gott unendlich wäre“, muß von dem Durchschauen, Ausforschen unterschieden werden. Letzteres wird den Engeln und Seligen nicht zugeschrieben. Dem Einwurf gegenüber, daß zwischen Endlichem und Unendlichem überhaupt kein Verhältnis sei und daher ein geschaffener und deswegen endlicher Geist Gott, wenn Er schlechthin und rein unendlich wäre, nicht sehen könne, ist zu erwidern, daß es sich bei jenem Schauen um die äußere Sichtbarkeit Gottes, nicht um die Tiefen Seiner Innerlichkeit handelt, in jener gibt sich Gott dem geschaffenen Geist zu erkennen nach dem Maße Seines Willens, und es kommt hinzu, daß das Schauen nicht aus Kräften der angebornen Natur, sondern der Wiedergeburt geschieht und eine Wohltat der übernatürlichen Erleuchtung des Heiligen Geistes und der Gnade ist, **c)** wenn nach Vorstius ein unendliches Wesen undefinierbar ist, Gott aber definierbar sei, so verneinen wir, daß Gott Seinem Wesen nach definierbar ist, etwas anderes ist es, wenn man Ihn in gewissen Grenzen beschreibt (Z. a. J. G.) § 167.

2. Inwiefern einige Calvinisten, welche eine wesentliche Allgegenwart Gottes verneinen, damit zugleich die Unendlichkeit Gottes abschwächen, werden wir einsehen, wenn wir ihre die Allgegenwart betreffende Irrlehre kennen lernen, davon wird im § 179 gehandelt werden. **3.** Die Photinianer verneinen die Unendlichkeit des Wesens, Wissens und der Macht Gottes, den Nachweis siehe beim Verfasser (Z. a. J. G.) §§ 168. 169. Folgende Fragen: **1.** Ist Gott allein unendlich? **2.** Ist der Begriff der Unendlichkeit etwas nur Verneinendes? **3.** Ist Gott ganz und gar und in jeder Hinsicht unendlich? werden wie nachsteht beantwortet: Zu **1.** In Wirklichkeit und dem Wesen nach ist Gott allein unendlich, weil Er allein ein solcher ist, der von sich selbst, durch sich selbst und sein Selbst ist; Dinge, die man sonst noch unendlich nennt, sind es in gewisser Hinsicht und möglicherweise. Daß es außer Gott nichts Unendliches weder der Größe noch der Vielzahl in Wirklichkeit und im Wesen gibt, beweist Thomas an dem vom Verf. angeführten Ort. Zu **2.** Wenn auch das Wort „Unendlichkeit" in seinem Ausdruck nur die Verneinung eines Endes und einer Grenze bezeichnet, so schließt es doch in seiner Grundbedeutung und sachlich eine Bejahung in sich, nämlich jene höchste Vollkommenheit, daß Gott von und durch sich selbst Sein Dasein hat, von etwas anderem gänzlich unabhängig und daher dem Wesen nach völlig unendlich ist. Zu **3.** Die Frage ist zu bejahen; denn alles, was man Schranke, Grenze, Ende nennt, ist Ihm durchaus fremd. Er ist unendlich nach unten, weil alles, was außer Ihm ist, geringer und kleiner als Gott und sogar durch eine unendliche Kluft von Ihm entfernt ist. Nach oben ist Er unendlich, weil Er von niemandem sein Dasein empfangen hat und nichts Höheres über sich anerkennt. Er ist unendlich der Zeit nach, sowohl rückwärts, weil Er keinen Urheber hat, als vorwärts, „vor mir ist kein Gott gemacht, so wird auch nach mir keiner sein" Jes. 43, 10, Er ist nach außen unendlich, weil es außerhalb Gottes nichts Höheres als Gott gibt und nach innen, weil Sein Dasein von Ihm und durch Ihn besteht (Z. a. J. G.) § 169. Über den Nutzen der Lehre, daß Gott unendlich ist, siehe (34) § 170.

8. Die Unermeßlichkeit Gottes und Seine Allgegenwart.

XXXI. Die Unermeßlichkeit Gottes im weiteren Sinne ist dasselbe, was Seine Unendlichkeit ist; im engern Sinne verhält sie sich zur Unendlichkeit wie die Art zur Gattung; denn die Unendlichkeit läßt sich in zwei Arten sozusagen teilen: Ewigkeit und Unermeßlichkeit § 171. Von dieser letzteren ist im dritten Lehrstück These XV gehandelt. Die Scholastiker sagen: „Gott ist überall, nicht räumlich und umgrenzt wie ein Körper, auch nicht wie die vernunftbegabten Geschöpfe, nämlich die

Engel und die Menschenseelen, wegen der Endlichkeit ihres umgrenzten Wesens örtlich gebunden sind, sondern Gott ist alles erfüllend, was aber wiederum nicht als etwas Handgreifliches, körperlich Materielles, sondern auf eine göttliche Weise zu verstehen ist, so daß Gott ohne im Raum eingeschlossen zu sein, alle Dinge vermöge der Unermeßlichkeit Seines Wesens umfaßt. Er ist also allgegenwärtig, aber nicht durch eine Vielfältigkeit Seines Wesens, welches vielmehr das einfachste ist, auch nicht durch Verteilung Seines Wesens, welches vielmehr überall ganz ist, auch nicht durch Ausdehnung und Verdünnung Seines Wesens, weil Er keine körperliche Masse, sondern unendlich, eine unbegreifliche Kraft von unaussprechlicher Wirksamkeit ist, auch nicht durch Vermischung, weil Er niemals mit geschaffenen Wesen in Zusammensetzung kommt, ist deshalb auch nicht eine Eigenschaft der erschaffenen Dinge, da der Begriff der Unermeßlichkeit den Raum, worin sie sind, ausschließt, gleichwie der Begriff der Ewigkeit außerhalb der Zeit liegt. Vielmehr erfüllt Gott nach Seiner Unermeßlichkeit alles, indem Er Seinen Geschöpfen gegenwärtig ist, wie die Ursache bei ihrer Wirkung, worüber noch weiter unten in § 183 gehandelt werden wird (Z. a. J. G.) § 172. Bewiesen wird diese Unermeßlichkeit Gottes **1.** durch Schriftsprüche Jos. 2, 11. 1. Kön. 8, 27. Ps. 139, 7. 8. 9. 10. Jes. 66, 1. Jer. 23, 23. 24. Amos 9, 2. 3. Apg. 7, 48. 49. Kap. 17, 24. 27. 28 (Z. a. J. G.) § 173, **2.** durch Schlußfolgerungen aus Gottes Einfachheit, Unendlichkeit, Allmacht, **3.** durch Stimmen der Kirchenväter §§ 174. 175. Es irren in dieser Lehre die Manichäer, die Juden und Vorstius. Über ihre Irrlehren berichtet der Verfasser mit Widerlegung derselben in § 176. 177. 178. Auch einige Calvinisten irren, indem sie verneinen, daß Gott nach Seinem Wesen allen Geschöpfen gegenwärtig ist. So Beza, Danäus, Joh. Pincier, Episkopius an den beim Verfasser zitierten Stellen ihrer Schriften, und Slatius, welcher schreibt: „ich finde, daß die Vollkommenheit einer weltlichen Sache darin besteht, daß ihr Können über ihr Wesen hinausgeht, was ihr von Gott, der sie nach Seinem Bilde schuf, verliehen wird. Denn auch von Gott, als dem Vorbilde, lehrt man, meine ich, eine größere Vollkommenheit, wenn man sagt, Er wirke, sehe, höre, auch da, wo Er nach Seinem Wesen nicht gegenwärtig ist, als wenn man sagt, zum Wirken, Sehen, Hören sei die Gegenwart Seines Wesens erforderlich." Ferner irren Beza, Bullinger, Piskator auch darin, wenn sie (an den vom Verf. zitierten Stellen) lehren, die Rechte Gottes, zu welcher Christus in Seiner Erhöhung aufgefahren ist, sei ein bestimmter Ort in den Himmeln. Wer solches und ähnliches lehrt, kann von der Unermeßlichkeit Gottes keine richtige Vor-

stellung haben. Wir berufen uns gegen diesen Irrtum auf die in den heiligen Schriften überlieferte Beschreibung der Rechten Gottes als einer Rechten der Majestät, als des Stuhls der Majestät im Himmel und Gottes Ebr. 1, 3. Kap. 8, 1. Kap. 12, 2, als eines Stuhls der Herrlichkeit, als einer Rechten der Kraft Matth. 25, 31. Kap. 26, 64. Luk. 22, 69, als siegend, erlösend, allgegenwärtg Ps. 118, 16. Ps. 77, 11. Ps. 139, 10. Aus diesen und ähnlichen Schriftstellen läßt sich der Begriff der göttlichen Rechten ableiten, daß sie die unendliche Macht Gottes und Seine allgegenwärtige Majestät ist, die im Himmel und auf Erden alles regiert und lenkt. Verkehrt ist es auch, wenn andere Calvinisten, wie der Verfasser nachweist, lehren, daß die Allgegenwart Gottes bloß in dem Nahesein, ohne daß dieses mit Tätigkeit verbunden ist, bestehe. Diese Trennung des göttlichen Wirkens von Gottes Gegenwart verwerfen selbst andere Calvinisten, wie der Verfasser nachweist (Z. a. J. G.) § 179. Endlich haben wir die Photinianer auch hier zu Gegnern; ihre Tendenz, die Trinität und Menschwerdung Gottes zu widerlegen, führt sie z. B. zu folgender bei Schmaltz sich findenden Auslassung: „Ein allgegenwärtiges Wesen Gottes, wie Frantz, es sich vorstellt, gibt es nicht, denn es ist zu beachten, daß es von Gott heißt, Er sei im Himmel; Seine Gegenwart besteht nur darin, daß Er mit Seiner Gunst allen nahe ist; Er und auch Christus ist ihnen Hülfe, Beistand und ihre Kraft zum Guten.“ Allein, wenn man so folgern dürfte, wie von gegnerischer Seite geschieht, um das Ungereimte unsrer Lehre zu erhärten: „Gott ist in allen Dingen gegenwärtig, folglich sind alle Dinge Gott“, so könnte man auch aus dem gegnerischen Grunde, daß Gottes Wesen nach der Schrift im Himmel gegenwärtig sei, folgern: Der Himmel ist Gott (Z. a. J. G.) § 180.

XXXII. Fragt man, mit welchen Gründen die Gegner ihre Auffassung glaubhaft zu machen suchen, so wird ihrerseits folgendes geltend gemacht: **1.** „nach Ps. 123, 1 und Ps. 103, 19 hat Gott Seinen Sitz im Himmel, und dorthin erheben deshalb auch die Menschen, wenn sie beten, die Seele, die Augen und die Hände, folglich ist Gott nicht allenthalben Seinem Wesen nach gegenwärtig.“ **2.** „Es heißt von Gott, daß Er auf- und niederfährt.“ **3.** „Er ist nach 4. Mos. 14, 42 nicht unter den Gottlosen, also ist Er nicht allenthalben.“ Wir erwidern: zu **1.** den Himmel kann man von einem erschaffenen oder unerschaffenen Stuhl verstehen. Einen geschaffenen Sitz hat Gott dort nicht an sich und schlechthin, sondern **a)** im Vergleich zu andern Offenbarungsstätten, so nämlich, daß Er im Himmel Seine Majestät vollkommen äußert, und **b)** gemäß unserer Anschauung, daß der Himmel

erhabener ist als alles, was auf Erden geschaffen wurde. Am einfachsten erwidert man, daß jene gegnerische Folgerung zu weit geht, weil die Schrift nicht sagt, Gott wohne nur im Himmel, sondern vielmehr das Gegenteil bezeugt. Dennoch, wenn Gottes Wesen im Himmel ist, so wird dadurch nicht in Abrede gestellt, daß Er auf Erden gegenwärtig ist. Man muß aber Grade und Weisen Seiner Gegenwart unterscheiden. Im Himmel ist Er majestätisch und herrlich, in der Unterwelt als Strafrichter im Zorn, in der Kirche mit Seiner Gnade, in der Welt mit Seiner Macht, in Christo durch persönliche Vereinigung gegenwärtig. Seinem Wesen nach ist Er allenthalben, im Himmel wohnt Er in Seiner Majestät und Herrlichkeit. So ist auch die Seele des Menschen im ganzen Leibe desselben ganz, im Herzen jedoch hat sie ihre Wurzel, im Haupte eine kräftigere Betätigung als anderswo. Wenn wir die Augen zum Himmel erheben, so wollen wir nicht ausdrücken, daß Gott im Himmel eingeschlossen sei, sondern anerkennen, daß Gottes Wesen von allen Dingen, die es unter dem Mond gibt, unterschieden ist, daß Er Seine Majestät im Himmel auf eine besondere Weise offenbart, daß wir im Himmel unser Bürgerrecht haben und das Verlangen unsers Herzens ganz dahin gerichtet ist; zu **2.** vergl. 3. Lehrstück § 118. Gott geht fort und kommt wieder, nicht im Sinne eines Ortswechsels, sondern einer Offenbarung Seiner Barmherzigkeit und Seiner Strafgerechtigkeit; zu **3.** es ist nicht gemeint, daß Gott schlechthin von den Gottlosen abwesend sei, sondern daß Er ihnen Gnade und Gunst in Verleihung Seiner Wohltaten, z. B. den Sieg im Kriege versagt. Vermöge Seines allmächtigen Wesens erhält Er Fromme und Böse, dagegen wohnt Er mit Seiner heilsamen Gnade nur in den ersteren, die deshalb Seine Tempel genannt werden (Z. a. J. G.) § 177. Einwendungen des Vorstius gegen die Beweiskraft der Schriftstellen, auf welche wir in § 173 uns berufen haben, und Widerlegung dieser Einwürfe finden sich in § 178 (35). Hier sind noch acht Fragen zu beantworten:

XXXIII. XXXIV.

1. Ist Gottes Allgegenwart mit Seiner Unermeßlichkeit vollständig einerlei?

2. Ist die Unermeßlichkeit Gottes ganz allein die Ursache Seiner Allgegenwart?

3. Ist es richtig, zu sagen: Gott ist allenthalben gegenwärtig?

4. Wird aus dem Umstand, daß Gott in allen Dingen der Wirkende ist, mit Recht auf Seine Allgegenwart geschlossen?

5. Darf man Gott einen Wohnort im eigentlichen Sinne zuschreiben?

6. Ist es richtig, wenn man sagt: Gott habe sein überweltliches Dasein tatsächlich in einem Raum, der das Urbild des kreatürlichen Raums ist?

7. Wie sind verschiedene Weisen und Grade der göttlichen Gegenwart zu unterscheiden?

8. Sind Grade der göttlichen Gegenwart nur nach Seinen Werken zu unterscheiden?

und es wird geantwortet:

Zu **1.** ist die Allgegenwart Gottes, insofern sie in dem nach Seinem Wesen unendlichen und unermeßlichen Gott wurzelt, von ihrer Wirkung auf die Geschöpfe zu unterscheiden, denen Gott zu ihrer Erhaltung und Regierung gegenwärtig ist. Seine Gegenwart ist niemals müssig, sondern wie Gott an sich in höchstem Maße kräftige Tätigkeit ist, so ist auch Seine Gegenwart in der erschaffenen Welt stets eine wirksame. Die Allgegenwart in ersterem Sinn ist ganz und gar eins mit der Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens; denn Gott ist deswegen allgegenwärtig, weil Er unendlich und unermeßlich ist nach Seinem Wesen und nach Seiner Macht. In letzterem Sinne dagegen ist Seine Allgegenwart von der Unermeßlichkeit Seines Wesens verschieden und bezeichnet vielmehr die mit ihr verbundene wirksame Tätigkeit Gottes und nicht eine Ihm an sich innewohnende Eigenschaft. Jede wesentliche Eigenschaft Gottes ist a) Ihm an sich innewohnend, wie es Sein Wesen selbst ist, b) ewig, c) Ihn für Ihn selbst zu dem machend, was Er ist, d) unveränderlich, ohne Grade. Eine solche wesentliche Eigenschaft ist die Allgegenwart in dem letzteren Sinne nicht; denn a) sie ist nicht an und für sich Gottes Wesen selbst, sondern vielmehr Seine allmächtige Tätigkeit, vermöge welcher Gott, allen Geschöpfen gegenwärtig, sie mit Allmacht erhält und über sie waltet, b) sie kommt Gott nicht von Ewigkeit her zu, weil sie sich auf die in der Zeit ins Dasein gerufenen Geschöpfe bezieht, c) Gott ist durch sie nicht das was Er ist, weil jene Einwirkung, um welcher Willen Er allgegenwärtig genannt wird, ebenso wie die Schöpfung selbst in der Zeit angefangen hat; denn ehe die geschaffenen Dinge ins Dasein gerufen wurden, konnte Gott nicht allgegenwärtig genannt werden, d) sie ist nicht auf die Weise unbeweglich und unveränderlich, wie es die Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens ist, sondern hat in der Zeit angefangen und bewegt sich in bestimmten Graden (Z. a. J. G.) § 181.

Zu **2.** Calvinisten und Jesuiten, welche lehren, daß Christus nach seiner menschlichen Natur nicht allgegenwärtig sei, weil sie nicht unendlich oder unermeßlich ist, bejahen die Frage, wie der Verfasser durch

Belege aus ihren Schriften nachweist. Aber nur das, was nach Seiner Natur und Seinem Wesen allgegenwärtig ist, ist unermeßlich und unendlich. Nun aber lehren wir nicht, daß Christus nach Seiner menschlichen Natur und Seinem menschlichen Wesen allgegenwärtig sei, sondern daß Er es insofern ist, als Seine menschliche Natur in die unendliche Person des Sohnes Gottes aufgenommen und erhoben und, nach Ablegung der Knechtsgestalt, zur Rechten des himmlischen Vaters durch Seine Auffahrt gesetzt ist. Folglich wird zur Allgegenwart Christi als Menschen nicht eine Unermeßlichkeit und Unendlichkeit Seiner menschlichen Natur gefordert. Daß Christus im Himmel und auf Erden gegenwärtig ist und alles regiert ist aus der Schrift unmittelbar oder mit sicheren Schlußfolgerungen und dadurch seine aus der persönlichen Vereinigung und dem Sitzen zur Rechten Gottes des Vaters abgeleitete Allgegenwärtigkeit zu erweisen. Diese Beweise sind a) Christi Verheißung Matth. 18, 20. Kap. 28, 20, b) die persönliche Vereinigung beider Naturen, welche in unlösbarer Weise und ohne trennenden Zwischenraum besteht und auch nicht durch räumlichen Abstand unterbrochen und gelöst werden kann, c) das Wohnen der ganzen Fülle der Gottheit in dem angenommenen Fleische Kol. 2, 9, d) die Auffahrt, durch welche Christus als Mensch höher als der Himmel Ebr. 7, 26 geworden und über alle Himmel aufgestiegen ist Eph. 4, 10, e) das auf diese Auffahrt unmittelbar erfolgte Sichsetzen zur Rechten des Vaters; denn weil diese, allenthalben gegenwärtig, von keinem Raum umschlossen, in keinen eingeschlossen, von keinem ausgeschlossen ist, so muß ja auch Christus, nachdem Er zu dieser Rechten des Vaters erhöhet worden, allgegenwärtig sein, f) die Anrufung Christi seitens der Christenheit; nach Ps. 145, 18 ist der HErr allen, die Ihn anrufen nahe; da nun Christus nach beiden Naturen von uns anzurufen und zu verherrlichen ist, so ist Er auch den Ihn Anrufenden nahe, g) alles ist Christo untertänig geworden, folglich sind Ihm auch alle Orte untergetan 1. Kor. 15, 27. Eph. 1, 22. Ebr. 2, 8, h) infolge Seiner Auffahrt und Seines Sitzens zur Rechten des Vaters erfüllt Er alles Eph. 4, 10, i) Christi Herrschaft über alles kommt Ihm als Gott und Mensch zu, weil sie eine einheitliche Herrschaft ist; da Er nun nach Seiner göttlichen Natur nicht als ein Abwesender sondern allgegenwärtig herrscht, so gilt dies auch von Seiner Menschheit, k) Christus ist das Haupt des Leibes, welches die Kirche ist Eph. 1, 22. Kap. 4, 16. Kol. 1, 18; nun aber ist ein Haupt von seinen Gliedern nicht durch Zwischenräume entfernt und getrennt, sondern aufs engste mit ihnen verbunden, l) die Einsetzung und Verwaltung des heiligen Abendmahls,

da Christus in diesem Sakrament Seinen Leib und Sein Blut mittelst des gesegneten Brotes und Weines austeilt und so Seine Gegenwart auf Erden nach Seiner menschlichen Natur durch handgreiflichen Beweis betätigt, m) die Amtsnamen kommen Christo nach Seiner menschlichen Natur zu; zu Seinem königlichen Amt gehört nun aber: bei Seiner Kirche gegenwärtig zu sein, sie zu regieren, unter Seinen Feinden zu herrschen; folglich ist Er nach Seiner menschlichen Natur bei Seiner Kirche gegenwärtig, n) Christi Erscheinungen auf Erden. Paulus sah Christum auf dem Wege nach Damaskus Apg. 9, 27; in der Gefahr zu Jerusalem war der HErr bei ihm Apg. 23, 11, desgleichen in seiner Verantwortung zu Rom 2. Tim. 4, 17; aus Seinen Erscheinungen nach der Auferstehung beweist Paulus diesen 1. Kor. 15, 8; o) die bildliche Beschreibung der Gegenwart Christi in den christlichen Gemeinden Apk. 1, 13, welcher Beschreibung die Wirklichkeit Seiner Gegenwart entsprechen muß; es heißt, daß Er mitten unter den sieben Leuchtern, d. i. den sieben Gemeinden, wandelte (Ü.: Kap. 1, 20. Kap. 2, 1) und es werden Seine Gliedmaßen, z. B. Augen, Haupt, Haare, Füße, rechte Hand beschrieben, damit niemand dieses Wandeln auf die Gegenwart Seiner göttlichen Natur allein beziehen möchte.

Was nun gegen diese Beweise gegnerischerseits vorgebracht wird, soll an einem andern Orte widerlegt werden (Z. a. J. G.) § 182.

Zu **3.** es ist zwar richtig, zu sagen, daß Gott an allen Orten ist, weil das Beiwort „überall“ alle Orte bezeichnet und also, wenn Gott wegen der Unermeßlichkeit Seines Wesens „überall“ gegenwärtig ist, Er ja auch an allen Orten gegenwärtig ist, aber man muß doch hinzusetzen, daß Gottes Gegenwart an allen Orten nicht im Raum, sondern ohne Umschließung eines Raums stattfindet; Seine Allgegenwart ist derartig, daß Er von keinem Raum gehalten, umschrieben, eingeschlossen, begrenzt wird, daher findet man bei frommen Alten das Wort: „Gott ist überall und Gott ist nirgends.“ Er ist überall, sofern Er mit höchst gegenwärtiger Macht alles hält, Er ist nirgends, weil Er von keinem Raum gehalten oder umschrieben wird. Wegen jener ihm verliehenen (verborgenen) Allgegenwart ist Gott nicht derartig, wie wir das Wort „überall“ verstehen, überall gegenwärtig, sondern an allen Orten unmeßbar, zu allen Zeiten ohne Zeitmaß, überall ganz, in den einzelnen Dingen ganz, ganz in Sich selbst; durch Seine Gegenwart ist Er überall, indem Er alles erfährt, durch Seine Macht ist Er überall, indem Er alles erhält, überall ist Er durch Sein Wesen als der Unendliche, alle andern Dinge sind nichts anders als sozusagen Schatten; nicht durch Hingehen wird Er den Dingen gegenwärtig, noch durch Weggehen weicht Er von den

Dingen, sondern vielmehr, richtig ausgedrückt, diese nahen sich zu Gott und weichen von Ihm. Wenn es heißt, daß jemand von Gott verlassen wird, so wird dadurch nicht der Natur Gottes eine Grenze gesetzt, sondern es wird das gottlose Verhalten des Menschen, von welchem gesagt wird, daß Gott ihn verläßt, bezeichnet (Z. a. J. G.) § 183.

Zu **4.** aus dem Begriffe der Einwirkung auf die geschaffenen Dinge kann man nicht auf Seine Allgegenwart unmittelbar schließen, weil, wenn man diese Einwirkung wegdenkt, die Dinge ihr Dasein schon der Unermeßlichkeit und Unendlichkeit Gottes verdanken, kraft welcher Er allen innerlich gegenwärtig ist, aber mittelbar ist jener Schluß und sachlich gerechtfertigt, weil die Macht, vermöge welcher Gott auf die Dinge einwirkt, mit Seinem Wesen eins ist, man muß jedoch hinzusetzen, daß die Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens, aus welcher die Kraft zur Einwirkung hervorgeht und welche die unmittelbare Voraussetzung derselben ist, nicht die alleinige Ursache des Allgegenwärtigseins Gottes bei den Geschöpfen ist, sondern daß außerdem und zwar die nächste Ursache des allgegenwärtigen göttlichen Wirkens der freie Wille Gottes ist. Denn wenn allein die Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens die Ursache wäre, dann würde das bei den Geschöpfen allgegenwärtige göttliche Wirken ewig sein so, wie die Unermeßlichkeit des göttlichen Wirkens von Ewigkeit her gewesen ist (Z. a. J. G.) § 184.

Zu **5.** und **6.** beide Fragen sind zu verneinen, was der Verfasser unter Widerlegung gegnerischer Ansichten ausführlich auseinandersetzt §§ 185. 186.

Zu **7.** die Gegenwart Gottes ist erstens eine allgemeine der Macht, vermöge welcher Gott bei allen Kreaturen ist, sie erhält und regiert Jer. 23, 24. Apg. 17, 27, zweitens eine besondere, mit welcher Er in den Heiligen mit Seiner Gnade in diesem Leben wohnt und sie im zukünftigen Leben herrlich macht, so daß man eine gnadenvolle und eine verherrlichende Gegenwart weiter hierin unterscheidet, drittens eine ausnahmsweise Gegenwart, mit welcher die ganze und alle Fülle der Gottheit in Christi angenommener menschlichen Natur wohnt Kol. 2, 9. Diese Weise der Gegenwart in der persönlichen Vereinigung der Naturen unterscheidet sich nicht nur nach dem Grade (nach einem Mehr oder Weniger), von den genannten andern beiden Weisen der Gegenwart, sondern der ganzen Gattung nach. Von der in den Heiligen in diesem Leben wohnenden Gegenwart handeln Joh. 14, 13. 2. Kor. 6, 16. Eph. 3, 17; von der verherrlichenden Gegenwart in den Heiligen, durch welche Gott sich im Jenseits ihnen vollkommen und von

Angesicht zu erkennen gibt, handeln 1. Kor. 13, 12 und 1. Joh. 3, 2. Diese beiden Arten der göttlichen Gegenwart sind voneinander nicht der ganzen Gattung sondern nur dem Grade nach verschieden; die Heiden werden nämlich im Himmel ein größeres Licht der göttlichen Erkenntnis und eine reichere Gnade der göttlichen Einwohnung empfangen als sie auf Erden hatten. Man findet aber auch in jener gnadenvollen Gegenwart Gottes bei den Heiligen auf Erden wiederum drei verschiedene Grade und Weisen: a) Gott erschien den Heiligen des Alten Bundes zuweilen in einem sichtbaren äußeren Wahrzeichen und in der Taufe Christi am Jordan offenbarte sich der Vater mit hörbarer Stimme und der Heilige Geist in der Gestalt einer sichtbaren Taube; dies kann man eine symbolische Gegenwart nennen, b) durch Wort und Sakrament wirkt Gott in den Menschen zur Bekehrung und zwar bewirkt Er in der Taufe durch das im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ausgegossene Wasser die Wiedergeburt und Erneuerung, im heiligen Abendmahl spendet Er vermittelst des gesegneten Brotes und Weines den Leib und das Blut Christi den Gästen zur Stärkung des Glaubens und zur geistlichen Nahrung zum ewigen Leben; dies kann man eine verborgene und sakramentliche Gegenwart nennen, c) in denen, in welcher Herzen der Heilige Geist durch das Hören des Wortes und durch den Gebrauch der Sakramente den Glauben anzündet, wohnt die ganze heilige Dreieinigkeit, sie verherrlichend und nimmt bei ihnen bleibenden Aufenthalt; dies kann man eine geistliche Gegenwart nennen (Z. a. J. G.) § 187.

Zu **8.** nach allem Obigen begreift die Gegenwart Gottes bei den Kreaturen weder einerseits ein bloßen Nahesein ohne Wirkung in sich, andererseits eine bloße Wirkung ohne Nahesein Seines Wesens, sondern beides zusammen. Dies müssen wir als gewiß festhalten. Es ist aber nun noch die Frage zu beantworten, ob jene besondere Einwohnung und bleibende Gegenwart in den Heiligen neben ihrer besonderen gnadenvollen Wirkung *auch eine besondere Annäherung Seines Wesens* mit sich bringt? Einige Theologen halten es für richtig, diese Frage zu verneinen, weil Gott durch Sein Wesen unendlich und mit demselben überall gegenwärtig, *von keinem Geschöpf* räumlich fern ist und folglich, wenn Er den Heiligen durch Seine Gnade besonders gegenwärtig zu sein anfängt, nicht durch eine besondere Nähe Seines Wesens, sondern nur durch eine besondere Einwirkung ihnen nahe sei. Andere bejahen die Frage, weil man sich genau an den Wortlaut der heiligen Schrift halten müsse: „Gott selbst komme zu den Frommen, nehme bei ihnen bleibenden Aufenthalt, nahe ihnen, wohne

in ihnen." Wenn nun auch unser beschränkter Verstand nicht begreifen könne, wie der unendliche mit Seinem unermeßlichen Wesen von den Heiligen nicht entfernte Gott mit einer besonderen Art von Annäherung Seines Wesens zu ihnen komme und in ihnen zu wohnen anfange, so dürfe man doch von dem Wortsinn jener Schriftausdrücke nicht weichen; es sei also nicht nur hinsichtlich der Wirkung, sondern auch hinsichtlich der Nähe des göttlichen Wesens ein Unterschied zwischen der allgemeinen und jener besondern Gegenwart Gottes, welche man die gnadenvolle nennt, anzunehmen. Sie suchen diese Sache nicht nur mit Gleichnissen aus der sinnlichen Welt klar zu machen, sondern sie auch zu beweisen und der Verfasser macht hierüber nähere Angaben und beschließt: „Wir billigen folgende Sätze des Chrysostomus in seinen Homilien „über die Unbegreiflichkeit der Natur Gottes" und zur Epistel an die Hebräer: „Gott ist überall, ganz an jedem Punkt des Erdkreises, das ist mir gewiß, aber wie Er dies ist, verstehe ich nicht. Daß Gott allgegenwärtig ist, weiß und sage ich, wie Er aber dies ist, können wir mit dem Verstande nicht fassen." Der Lombarde 1. Sent. dist. 37, G. macht den Zusatz: „in jenen Ausdrücken, welche sagen, daß Gott vermöge Seines Wesens überall ist, sei, wie man glauben müsse, mehr enthalten, als ein Mensch in diesem Leben zu fassen vermöge" und Luther lehrt im dritten Bande seiner deutschen Werke Seite 352: „die Allgegenwart des Wesens Gottes ist unbegreiflich" (Z. a. J. G.) § 188 ([36]).

Die Lehre, daß Gott allgegenwärtig ist, dient uns zum Trost. Wir können, Seiner Gegenwart eingedenk, uns an Ihn halten und uns aller Furcht entschlagen Ps. 46, 2. 3. 12: „Gott ist unsere Zuversicht und Stärke, eine Hülfe in den großen Nöten, die uns getroffen haben. Darum fürchten wir uns nicht, wenn gleich die Welt unterginge und die Berge mitten ins Meer sänken. Der Herr Zebaoth ist mit uns, der Gott Jakobs ist unser Schutz", Ps. 118, 6: „der HErr ist mit mir, darum fürchte ich mich nicht, was können mir Menschen tun?" 2. Chron. 20, 12: „wir wissen nicht, was wir (gegen diesen großen Haufen der Feinde) tun sollen, sondern unsere Augen sehen nach dir," Ps. 23, 4: „Und ob ich schon wanderte im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück, denn du bist bei mir," 1. Mos. 46, 4: „ich will mit dir hinab in Ägypten ziehen" 2. Mos. 3, 12: „ich will mit dir sein," Jes. 43, 1. 2: „Fürchte dich nicht, ich will bei dir sein." Auch mahnt diese Lehre uns, daß wir uns hüten sollen, vor den allerheiligsten Augen des allgegenwärtigen Gottes, etwas Böses zu tun, wie Sirach die Leute, welche, wenn sie von Menschen in Ausübung ihrer Schlechtigkeiten nicht gesehen werden, sich sicher fühlen, mit den Worten warnt in Kap. 23, 28:

„die Augen des HErrn sehen alles, was die Menschen tun und schauen auch in die heimlichen Winkel,“ 1. Mos. 17, 1: „Der HErr sprach zu Abraham: Wandle vor mir uud sei fromm,“ Jer. 23, 23. 24: „Bin Ich nicht ein Gott, der nahe ist, spricht der HErr und nicht der ferne sei? Meinest du, daß sich jemand so heimlich verbergen könne, daß Ich ihn nicht sehe? Bin ich es nicht, der Himmel und Erde füllet, Vers 25: „Ich höre es wohl, daß die Propheten falsch weissagen in meinem Namen“ § 189.

Der göttlichen Eigenschaften zweite Klasse: **1.** Die Allmacht Gottes.

XXXV. Die Allmacht Gottes wurde oben im dritten Lehrstück These XVII und wird ähnlich hier vom Verfasser mit Schriftsprüchen, Schlußfolgerungen und Stimmen von Kirchenvätern bewiesen §§ 190. 191. Die richtige Lehre von der Allmacht Gottes steht im Gegensatz **1.** zu den Heiden, welche sie bezweifeln und davon niedrig denken; ihnen sind bereits Kirchenväter in ihren Schriften entgegengetreten § 192. Irrlehren führen über diesen Gegenstand **2.** einige ketzerische Sekten, z. B. die Karpokratianer, Messalianer § 192, **3.** Vorstius § 193, **4.** Calvinisten § 194, **5.** die Photinianer § 195, **6.** Dominikus a Scoto § 196. Außer dem, was im dritten Lehrstück von der göttlichen Allmacht gesagt ist, soll hier noch folgendes bemerkt werden: **1.** Vorstius unterscheidet in Gott neben der Macht, aus sich selbst tätig zu sein, der sogenannten aktiven Macht, eine sogenannte passive, die darin bestehn soll, daß Er durch zufällige Ereignisse tatsächlich berührt und so zu neuen Entschlüssen von außen her angeregt werde; allein eine solche Passivität findet sich in Gott nicht, weil Er durch und durch reine Tätigkeit ist, sie würde eine Quelle der Veränderlichkeit sein, welche dem unveränderlichen göttlichen Wesen fremd ist und würde eine Art von Körperlichkeit voraussetzen, mit welcher das Geistsein Gottes nichts gemein hat (Z. a. J. G.) § 193. Sehr unwissend sind daher auch diejenigen, welche Gottes Allmacht verneinen, weil Er nicht sterben, nicht lügen, nicht betrügen kann 4. Mos. 23, 19. Tit. 1, 2. Ebr. 6, 18. 1. Tim. 1, 17. Augustin fünftes Buch vom Gottesstaate Kap. 10: „Gott ist insofern allmächtig, als Er tut, was Er will und nicht zu leiden hat, was Er nicht will; wenn Ihm solches widerführe, so wäre Er nicht „allmächtig“ und Kap. 14 „gegen den Arianer“: „daß Er dies (Sich verändern, sterben) nicht kann, ist kein Mangel der Allmacht, sondern eine Ausübung derselben“ §§ 192. 193 und Lehrstück 3, oben §§ 133. 134, gegen Ende der These XVII; **2.** Vorstius verneint die Unendlichkeit und Unermeßlichkeit der göttlichen Macht, weil sie sich nicht auf Unmögliches erstrecke. Wir antworten: Unmöglichkeit ist entweder etwas, was für Menschen eine solche ist, oder aber es ist das Wort

von Dingen zu verstehen, die schlechthin unmöglich sind. Nimmt man das Wort in ersterem Sinn, so ist es nicht wahr, daß die göttliche Macht sich nicht auf Unmögliches erstrecke, vielmehr sagt Christus Matth. 19, 26. Luk. 18, 26 geradezu das Gegenteil. In dem zweiten Sinn wird zwar dem Wortklang nach von Gott gesagt, daß Er etwas nicht könne z. B. „Sich nicht selbst leugnen" 2. Tim. 2, 13; der Sache nach wird aber durch solchen Ausdruck eine bestimmte Seite der göttlichen Macht bezeichnet, nämlich daß Er keinen Veränderungen und Unvollkommenheiten unterworfen, daß vielmehr Seine Vollkommenheit und Macht unbegrenzt ist und die heilige Schrift ohne Einschränkung von Gott sagen kann, Ihm sei nichts unmöglich (Z. a. J. G.) § 193. Wie die Calvinisten Gottes Allmacht einschränken, darüber siehe (37) und über die falschen und gottlosen Lehren der Photinianer siehe (38). Im folgenden werden nachstehende Fragen beantwortet:

1. Kann man Gottes Macht mit Recht als unendlich bezeichnen?

2. Ist die Macht Gottes von Seinem Willen zu unterscheiden?

3. Ist es richtig zu sagen, Gott könne nicht Dinge tun, die miteinander in Widerspruch stehen?

4. Ist die Unterscheidung zwischen einer unbeschränkten außerordentlichen und einer regelmäßigen Macht Gottes zu billigen?

5. Darf man auf die Allmacht Gottes in Glaubensartikeln einen Beweis gründen?

6. Ist die Allmacht Gottes derartig Ihm ausschließlich eigen, daß sie der angenommenen menschlichen Natur Christi nicht mitgeteilt ist?

7. Kann Gottes Allmacht auf ein Nichtseiendes bezogen werden?

8. Kann Gott was Er gemacht hat, besser machen, als Er es machte?

9. Kann Gott Dinge, die geschehen sind, ungeschehen machen?

Zu **1.** Obwohl Gott Dinge ins Dasein ruft, welche nicht unendlich sind, so ist doch Seine Macht unendlich a) an und für sich, wie Gott selbst unendlich ist, da Seine wesentliche Eigenschaft ist, unendlich zu sein, b) hinsichtlich der Gegenstände, da nicht nur was Er schon gemacht hat, mannigfaltig und unzählig ist, sondern Er auch noch unendlich viel anderes machen könnte, wenn dies Seiner Weisheit gefiele, c) weil Er die geschaffenen Dinge so lange erhalten kann, wie sie nach Seinem Willen bestehen sollen, d) weil Er nie so Vollkommenes schafft, daß Er es nicht vollkommener schaffen könnte, e) weil Sein Können ohne Anfang und Ende ist und sich immer gleich bleibt, ohne sich zu erschöpfen. Da nun aber Seine Macht von Seiner Allwissenheit über-

troffen wird, wie reimt sich dies mit der Aussage, daß Seine Macht unendlich sei? Antwort: In Gott selbst wird Seine Allmacht von Seiner Allwissenheit nicht übertroffen, und verhältnismäßig auch nicht in der Außenwelt, indem das Wissen Gottes sich auf alles Erkennbare und Seine Macht auf alles mögliche erstreckt. Nur hinsichtlich der Zahl der Außendinge geht das Wissen über die Macht insofern hinaus, als nicht alles, was geschieht, Gottes Werk ist (Z. a. J. G.) § 197.

Zu **2.** Die heilige Schrift lehrt uns, daß der Wille Gottes und Sein Schaffen eins sind Ps. 115, 3. Ps. 148, 5. Jes. 46, 10. Eph. 1, 1. Es ist also in dieser Beziehung Seine Macht und Sein Wille nicht zu unterscheiden, ebensowenig wie die Einfachheit des göttlichen Wesens eine solche Unterscheidung nicht gestattet. Beim Menschen sind Wille und Ausführung etwas Verschiedenes, diese Unvollkommenheit ist Gott fremd. Gott bedarf außer Seinem Willen nicht noch einer weiteren Macht. Indem Er etwas will, so geschieht dies sogleich und ist da. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß der Wille Gottes hier nicht als Eigenschaft Gottes an und für sich gemeint ist, sondern in der Ausübung als Ursprung des Daseins der geschaffenen Dinge. Auch ist nicht von dem innern Verhältnis der Personen in Gott die Rede, von der Macht einen Sohn zu zeugen und den Heiligen Geist ausgehen zu lassen, sondern von der Freiheit des Handelns nach außen hin, was, wann und wie viel ins Werk zu setzen Ihm gefällt (Z. a. J. G.) § 198.

Zu **3.** Wir geben zu, daß Gott nicht in gleichzeitiges Dasein rufen kann, was miteinander in Widerspruch steht und was schlechthin unmöglich ist, machen oben den Zusatz, daß man unterscheiden muß Unmöglichkeiten der Natur und Unmöglichkeiten von Natur. Erstere sind solche, welche über den gewöhnlichen Lauf der Natur hinausgehen, z. B. daß die Sonne still steht, daß ein Feuer nicht brennt. Letztere sind Dinge, welche ihren Begriffen und Wesen widerstreiten, also zugleich Sein und Nichtsein enthalten. Man nennt erstere relative, letztere absolute Unmöglichkeiten und wir lehren, daß Gott erstere verschaffen, letztere nicht verschaffen kann. Indem wir aber bestreiten, daß nach unserer Vernunft zu beurteilen ist, was in den Gegenständen des Glaubens wahre einander ausschließende Widersprüche sind, lehren wir folgende Sätze: a) was Gott in den heiligen Schriften zu tun verspricht und folglich als für Ihn ausführbar bezeichnet, ist, auch wenn es einen Widerspruch nach dem Urteil unsrer Vernunft zu enthalten scheint, in Wahrheit für Gott zu tun möglich. Der Grund liegt auf der Hand; Gott würde, wenn das Versprochene zu leisten Ihm nicht

möglich wäre, nicht wahrhaftig sein, b) was dem menschlichen Wissen ungereimt zu sein scheint und für uns unausführbar ist, ist keineswegs schon deshalb für die Macht Gottes etwas Widersinniges und Unausführbares; denn die Macht des Menschen ist begrenzt und z. B. Tote aufzuwecken erscheint ihm ungereimt und unmöglich. Dasselbe gilt aber nicht von Gott, dessen Macht unendlich ist Luk. 18, 27. Aus Eph. 3, 20 entnehmen wir, daß unser ebenfalls begrenztes Verständnis für Gottes unendliche Macht nicht maßgebend ist, c) was der Natur und dem Wesen einer Sache nicht widerstreitet und keinen Teil ihres Wesensbegriffs ausschließt, das ist nicht unter das rein Unmögliche und schlechthin Widersinnige zu rechnen; denn eine eigentliche Widersinnigkeit enthält nur das, was mit der Natur und dem Wesen einer Sache in Widerspruch steht; dies angewendet auf die Macht Gottes führt zu dem Urteil, daß in bezug auf die Dinge außerhalb Gottes nur das unmöglich ist, wodurch das Wesen der göttlichen Macht oder des Gegenstandes ihrer Wirksamkeit oder beider aufgehoben wird. So ist es ein Widerspruch, wenn man sagen wollte, Gott lüge, weil lügen mit der Natur und dem Wesen Gottes, der wahrhaftig ist, unverträglich ist. Folglich ist umgekehrt das, was gegen Wesen und Natur einer Sache nicht streitet, und einen wesentlichen Teil ihres Begriffes nicht aufhebt, für rein unmöglich und widersinnig nicht zu halten. So ist es der Wahrheit einer Leiblichkeit nicht widersprechend, daß dieselbe tatsächlich nicht räumlich umschrieben ist, weil, wie man aus Aristoteles und Schriften anderer beweisen kann, die Einengung in einen Raum nicht zu der Wesentlichkeit eines Körpers gehört und auch nicht eine notwendige Eigenschaft eines Körpers ist. Demnach ist es unbestreitbar, daß Gott machen kann, daß ein Körper die Eigenschaft hat, in einen äußern Raum nicht eingeengt zu sein. Mit einer solchen Eigenschaft wird nicht das Wesen eines Körpers, sondern etwas, was zu seinem Wesen hinzukommt, also eine außerwesentliche Eigenschaft, nämlich die räumliche Umgrenzung verneint. Dadurch aber, daß etwas Außerwesentliches wegfällt, wird das Wesen selbst nicht berührt. Es ist folglich kein Widerspruch, ein wahrer Körper und räumlich nicht umschrieben sein; es ist nämlich nicht ein und dasselbe, was hiermit bejahet und zugleich verneint wird (Ü.: der Verfasser will hiermit, wie es scheint, einen Beitrag liefern zur lutherischen Abendmahlslehre, nach welcher Gott es verschaffen kann, daß der Leib Christi im Abendmahl an mehreren Orten zugleich gegenwärtig ist), d) es läßt sich nicht klar und einwandsfrei beweisen, daß etwas einen Widerstreit herbeiführe, wenn nicht die volle und vollkommene Erkenntnis der Sache, mit deren Natur der Widerstreit stattfinden soll, vorhergeht.

Denn ein wahrer Widerstreit gegen eine Sache muß ihre Natur treffen. Wenn wir nun auch einige Erkenntnis (die doch immer nur unvollkommen bleibt) von den geschaffenen Dingen uns aneignen können, so erlangen wir doch von der göttlichen Natur nur ein weit geringeres und untergeordneteres Wissen; folglich dürfen wir nicht leichtfertig behaupten, daß etwas gegen die Natur einer erschaffenen Sache und gar gegen das Wesen Gottes streite, somit widersinnig und schlechthin unmöglich sei. Überdies ist das, was wir aus dem geoffenbarten Worte lernen, weit vollkommener, sicherer und gewisser, als das unter Leitung unserer Vernunft auf natürlichem Wege erworbene Wissen, folglich dürfen die aus den geoffenbarten Worten in Glaubenssachen geschöpften Wahrheiten nicht widersinnig genannt werden, wenn sie es auch nach der Norm natürlicher Grundsätze und dem genauen Urteil unserer Vernunft zu sein scheinen. Selbst Calvin und sein Anhänger Polanus stimmen mit diesem vierten Lehrsatz in ihren Schriften überein, wobei letzterer als Beispiel die Menschwerdung des Sohnes Gottes, welche der Mensch mit seiner Vernunft nicht begreifen, Gott dagegen wie vieles andere der Vernunft Unbegreifliche verschaffen könne, anführt. Sie sollten daher nicht auf Grund der Vernunft und unserer Fassungskraft leichtfertig lehren: Gott könne es nicht verschaffen, daß ein Leib an mehr als einem Orte sei. Und noch dreister sind die den Spuren der Calvinisten folgenden Photinianer, welche behaupten, es sei widersinnig und schlechthin unmöglich, daß Gott im Wesen einer, in den Personen dagegen drei sei, daß Gott von Ewigkeit aus Seinem Wesen einen Sohn gezeugt habe, daß in Christo die göttliche und menschliche Natur persönlich geeinigt worden sei usw. (Z. a. J. G.) § 199.

Zu **4.** siehe Lehrstück 3, §§ 130. 131. 132. Calvin verwirft diese Unterscheidung, dieselbe hat aber einen Bibelgrund in Matth. 3, 9. Kap. 26, 53, auch haben einige Anhänger Calvins sie sich angeeignet, unter ihnen fehlen aber diejenigen, welche für die außerordentliche Macht Gottes nicht danach eine Unterscheidung lehren, ob es sich um eine Durchbrechung der Naturordnung oder um eine Abweichung von göttlichen Eigenschaften, z. B. Güte, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Barmherzigkeit, handelt; denn auch die sogenannte unbeschränkte oder außerordentliche Macht Gottes bleibt in den durch andere göttliche Eigenschaften gegebenen Schranken (Z. a. J. G.) § 200.

Zu **5.** Allein auf die Allmacht Gottes darf man keinen Beweis für Glaubenssätze gründen, wie die Römischen es tun zur Begründung der Verwandlungslehre im Altarsakrament und der abergläubischen Wunder, die besonders die Mönche den Heiligen andichten; vielmehr

muß man für Glaubenssätze zunächst auf den Schriftbeweis sich gründen und den Anfechtungen der Vernunft gegenüber kann man sich sodann auf die Allmacht Gottes berufen; Luk. 1, 37 lautet im griechischen Text: „bei Gott ist kein **Wort** (nicht „kein Ding") unmöglich (Ü.: stimmt also mit Röm. 4, 21). Übrigens machen die Calvinisten uns ohne Grund den Vorwurf, daß wir uns in der Abendmahlslehre ohne Schriftbeweis allein auf Gottes Allmacht berufen (Z. a. J. G.) § 201.

Zu **6.** Die Calvinisten bejahen diese Frage, das Gegenteil ergeben klare Schriftstellen, nämlich Matth. 28, 18. Ps. 8, 7. Dan. 7, 14. Joh. 17, 22. Eph. 1, 20 ff. Ebr. 2, 5 ff. Apok. 5, 12. Zu den Gegnern gehört Polanus, welcher vier gar feine Gründe uns entgegensetzt, nämlich a) ein Geschöpf ist nicht Gott, b) kein Geschöpf ist unendlich, c) auch ist kein Geschöpf für eine unendliche Kraft empfänglich, denn was immer aufgenommen wird, wird nach Art des Aufnehmenden, nicht nach Art des Aufgenommenen angeeignet, d) kein geschaffenes Wesen läßt sich in der Betätigung seiner Natur stören oder gar seiner Naturkraft berauben. Wir antworten: zu a) dem Wesen nach ist allerdings kein Geschöpf Gott, aber Christus ist durch persönliche Vereinigung nach Seiner menschlichen Natur in Wahrheit Gott als Gottes Sohn, zu b) die menschliche Natur Christi ist in die unendliche Person des Sohnes Gottes aufgenommen und zur unendlichen Rechten Gottes erhöhet, zu c) wie die menschliche Natur Christi durch die Vereinigung für die unendliche Person des Sohnes Gottes empfänglich geworden ist, so ist sie auch durch Mitteilung für die unendliche Kraft empfänglich geworden, nicht durch Veränderung der Natur und durch Steigerung der Stärke, sondern persönlich auf eine übernatürliche der Vernunft unbegreifliche Weise, zu d) so lange wie die persönliche Vereinigung gedauert hat und dauern wird, kann Christi menschliche Natur die Kraft zur Betätigung nicht verlieren, aber sie wirkt nicht getrennt für sich und alleinstehend, sondern Gottes Sohn äußert Sein Wirken in ihr, mit ihr und durch sie und jene Kraft der Betätigung ist nicht eine gesonderte eigene Kraft der menschlichen Natur, sondern die Allmacht des Sohnes Gottes selbst, welche sich durch das angenommene Fleisch in Werken äußert. Nun dauert aber die Vereinigung immer und ist unlöslich; folglich dauert auch dieses Wirken des Sohnes Gottes in und mit der menschlichen Natur und durch sie immerdar, während die letztere sich abgesondert in eigener Kraft nicht betätigt (Z. a. J. G.) § 202.

Zu **7.** nach Skaliger ist diese Frage für unsern Geist zu hoch. Wir sagen im Anschluß an seinen Versuch sie zu beantworten, so:

Gott betätigt sich in bezug auf Dinge, die nicht sind, insofern, als Er das vorher weiß, was sich künftig ereignen wird und ferner als der Wirkende, teils durch Seine schöpferische Macht, da Er aus dem Nichts das Sein hervorruft und die Entstehungszeit bestimmt, teils da Er das Ende der Dinge bewirken wird, wenn Er das ganze Weltall mit Ausnahme der mit Vernunft begabten Geschöpfe zunichte machen wird (Z. a. J. G.) § 203.

Zu **8.** siehe (12) § 204.

Zu **9.** Das bereits Geschehene kann Gott nicht ungeschehen machen, weil hierin ein Widerspruch liegt; dagegen hätte Er den Eintritt eines Ereignisses, z. B. die Geburt Kains, so lange sie noch nicht geschehen war verhindern können § 205.

Die Lehre, daß Gott allmächtig ist, dient uns zum Trost und zur Ermahnung,

zum Trost:

Gott kann als der Allmächtige uns aus allen Gefahren und allem Unglück erretten, gegen die erbittertesten Feinde schützen, unsere Gebete erhören, das Nötige zu diesem und zu dem künftigen Leben verleihen, mit Kräften uns ausrüsten, selbst dem Tode entreißen und allen Teufeln zum Trotz in das ewige Leben einführen Joh. 10, 29. Röm. 8, 38. 39. 2. Tim. 1, 12. Neben dem väterlichen Wohlwollen Gottes ist also Seine Allmacht die feste Stütze des Vertrauens und alles Trostes;

zur Ermahnung:

Wir sollen uns durch die große Herrlichkeit Gottes demütigen lassen, Seiner Allmacht keine Grenzen setzen und sie täglich, weil Gott sie auch zu *unserm* Besten dienen lassen will, preisen, wie Paulus Eph. 3, 20. 21 rühmt: „Dem, der überschwenglich tun kann über alles, das wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die in uns wirket, dem sei Ehre in der Gemeinde, die in Christo Jesu ist, zu aller Zeit von Ewigkeit zu Ewigkeit" und mit Petrus 1. Petri 5, 10. 11: „der Gott aller Gnade, der uns berufen hat zu Seiner ewigen Herrlichkeit in Christo Jesu, derselbige wird euch, die ihr eine kleine Zeit leidet, vollbereiten, stärken, kräftigen, gründen. Demselbigen sei Ehre und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit (Z. a. J. G.) §§ 206. 207.

2. Die Güte Gottes.

XXXVI. Daß Gott gut ist, wurde bereits im dritten Lehrstück mit Schriftsprüchen und Schlußfolgerungen bewiesen in §§ 137 bis 140. Der Verfasser fügt hier Stimmen von Kirchenvätern hinzu § 208. Diese Eigenschaft wird abgeschwächt, von Kordonianern, Marcioniten, Manichäern und in neuerer Zeit von Calvinisten und zwar von den letztgenannten durch unter sich abweichende Meinungen, nämlich **1.** daß

die Verwerfung von Gott bedingungslos ohne Rücksicht auf Unglauben beschlossen sei, **2.** daß die Gnadenwahl auf einem bedingungslosen Ratschluß beruhe, durch welchen Gottes Gnade und Wohltat und Sein ernstlicher Heilswille auf wenige Menschen beschränkt sein soll, **3.** daß der Fall des ersten Menschenpaares ebenfalls auf einem bedingungslosen Ratschluß Gottes beruhe und **4.** von einem solchen unabwendbaren Schicksale und von diesem alle Dinge und menschlichen Taten abhängen, **5.** daß die Ursache der Sünde in Gott liege. Endlich weichen von der reinen Lehre auch die Römischen ab, sofern sie die Meinung lehren, daß die böse Lust im ersten Menschen aus der Beschaffenheit seiner irdischen Leiblichkeit abzuleiten sei (denn was aus dieser folgen muß, wird Gott als dem Schöpfer der Natur zugeschrieben; ist diese Meinung wahr, so kommt die böse Lust von dem Urheber der Menschennatur her, der auf diese Weise als derjenige bezeichnet wird, der eine Brutstätte des Bösen geschaffen hätte) und die Photinianer, welche, sie mögen es noch so viel bestreiten, Gott ebenfalls zum Urheber von Sünden machen, wenn es im Rakower Katechismus heißt S. 306: „Gott selbst war es, welcher sich des Pharao und Ischarioths in ihren bösen Taten als Mittel für Seine Zwecke bedienen wollte" und S. 426 bei Schmaltz in der Streitschrift gegen Frantzius: „Gott bedient sich des Teufels als Mittels, um die Menschen zur Ausführung von Verbrechen zu treiben" (Z. a. J. G.) § 209. Es werden folgende fünf Fragen im Nachstehenden beantwortet:

1. Ist dem Wesen nach Gott allein gut?

2. Kommt alles Gute, was es in der Schöpfung gibt, von Gott her?

3. Inwiefern ist das Gute der Geschöpfe in Gott?

4. Ist der Sohn Gottes dem Wesen nach gut?

5. Wie verträgt es sich damit, daß Gott gut ist, wenn es in Ps. 18, 27 heißt: „Gott ist bei den Verkehrten verkehrt"?

Zu **1.** Seinem Wesen nach, d. i. von sich selbst und unabhängig gut, ursprünglich und unveränderlich gut ist allein Gott, die geschaffenen Dinge sind nicht ihrem Wesen nach gut, aber daß sie da sind ist gut und dies gilt nach Augustin auch vom Teufel (Z. a. J. G.) § 210.

Zu **2.** Ein gewisses Gut- und Gerechtsein als innerliche Beschaffenheit, aber in Unvollkommenheit, schreiben auch wir den Frommen zu, aber sie kann vor Gott nicht bestehen; denn es ist ein ganz vollkommenes Gut- und Gerechtsein vor Gott erforderlich; dasselbe erlangen wir durch den Glauben zurechnungsweise in Christo. Dabei darf man aber nicht denken, diese Zurechnung sei etwas nur Äußerliches und eine Beziehung ohne innere Wirkung; denn sie kommt ja von Gott, welcher

nach Röm. 4, 17 die Toten lebendig macht und ruft was nicht ist, daß es sei; sie entspricht der Tatsache, daß Christus unsere Sünden zugerechnet sind 2. Kor. 5, 21 und bringt tatsächliche und fruchtbare Wirkungen mit sich, nämlich Beruhigung des Gewissens, innerliche Erneuerung, Leben und ewige Seligkeit (Z. a. J. G.) § 211.

Zu 3. Das Gute, welches die Geschöpfe haben, ist in Gott begrifflich, in hervorragendem Grade, vorbildlich und das Ziel, zu welchem wir kommen werden § 212.

Zu 4. Freilich ist der Sohn Gottes durch und durch gut, weil Er Seinem Wesen nach also wesentlich mit dem Vater Ein wahrer Gott ist. Dagegen folgern die Photinianer: was durch Mitteilung seitens eines andern Wesens gut ist, das ist dem eigenen Wesen nach nicht gut, dies zeige sich an den Geschöpfen. Aber wir sagen: man muß unterscheiden zwischen einer Mitteilung innerhalb der Gottheit und einer Mitteilung an die außergöttlichen geschaffenen Dinge. Erstere ist eine ewige Mitteilung des wesentlich Guten, welche auf eine unaussprechliche und unerforschliche Weise durch Zeugung an die zweite Person in Gott geschehen ist, so daß diese zweite Person nicht verschieden nach Natur und Wesen, sondern auch Gott ist. Durch letztere hat Gott in der Zeit Bäche Seines Guten in nach Natur und Wesen von Ihm verschiedene Geschöpfe durch die Schöpfung fließen lassen. Aus der Mitteilung in ersterer Weise läßt sich keineswegs folgern, daß der Sohn dem Wesen nach nicht gut sei. Wie in der Menschheit ein Sohn dem Wesen nach Mensch ist, obwohl er seine Menschheit von seinem Vater mitgeteilt bekommen hat, so ist noch viel mehr der Sohn Gottes dasselbe was der Vater ist, also dem Wesen nach gut, obwohl Er das Gutsein vom Vater durch die Zeugung erlangt hat (Z. a. J. G.) § 213.

Zu 5. Dieser Spruch ist nicht so zu verstehen, als ob Gott Sein gutes innerliches Wesen verändere, sondern dahin, daß Gott die Verkehrtheit bestraft und deswegen von den Verkehrten für verkehrt gehalten wird § 214.

Die Lehre, daß Gott gut ist, dient uns zum Trost und zur Ermahnung, daß wir dies höchste Gut lieben, daß wir Es loben, daß wir uns vor der Sünde hüten;

zum Trost:

Gott ist gut und zwar in Seinem Wesen gut, daher vergißt Er nie, daß Er gut ist; unsere Sünden dagegen vergißt Er. Gott ist gut und der Brunnquell alles Guten, folglich kann nicht was von Gott kommt, nicht gut sein. Denen, die Gott lieben, dienen alle Dinge,

auch selbst die Trübsale, welche der gute Gott ihnen zuschickt, zum Guten Röm. 8, 28. Ps. 119, 71. Klagl. Jer. 3, 25. Nahum 1, 7. 2. Mos. 33, 19. Ps. 34, 11.

Zur Ermahnung, Gott zu lieben:

Außer Gott gibt es kein Gutes, dem du in Liebe dich könntest hingeben. Er ist das ganze Gute. Wenn du in einem Geschöpfe einen winzigen Strahl des höchsten Gutes liebst, wenn du nach einem Tropfen aus diesem Brunnquell eifrig verlangst, warum willst du die Sonne selbst und die niemals versiegende Quelle des Guten nicht lieben? Alles Gute in den Kreaturen ist unvollkommen, veränderlich, Stückwerk, Gott ist das vollkommene, unveränderliche und alles umfassende Gut, in der Liebe zu Ihm können Überdruß, Sattheit und Reue keinen Platz finden. Wenn du jenes höchste Gut gefunden hast und genießest, so hört das Verlangen nach anderem Guten auf 1. Kor. 13, 10. Wenn einzelne Güter köstlich und lieblich sind, wie süß und köstlich muß jenes höchste Gut sein, welches die Süßigkeit aller Güter enthält! Ps. 34, 9. Augustin faßt alles in den kurzen Worten (lib. 1 de mor. eccl. Cathol. cap. 8) zusammen: „Die Summa der Güter ist für uns Gott, Er ist uns das höchste Gut; wir sollen nichts Niedrigeres und auch nichts Höheres suchen; denn ersteres ist gefährlich, letzteres ein Nichts.

Zur Ermahnung, Gott zu loben:

Aus dem Verlangen nach dem höchsten Gut und aus der Liebe zu Ihm fließt die Lobpreisung Desselben; denn was das Herz liebt, das preist der Mund. Lasset uns daher mit Loben und Danken vor Gott treten 2. Chron. 5, 13. Esra 3, 11 und mit dem Psalmisten Ps. 106, 1 sprechen: „Danket dem HErrn; denn Er ist freundlich und Seine Güte währet ewiglich“ Ps. 135, 3. In allen Geschöpfen hat Gott Spuren Seiner Güte niedergelegt, damit sie uns dazu erwecken, Gottes Lob zu singen. In diesem Leben können wir Ihn freilich nicht vollkommen loben, weil wir Ihn nicht vollkommen lieben können, da wir Seine Güte nicht vollkommen erkennen. Aber im ewigen Leben werden wir dies höchste Gut vollkommen erkennen, vollkommen lieben, vollkommen loben.

Zur Ermahnung, daß wir uns hüten zu sündigen:

Es ist das größte Unrecht, dem, von welchem wir alles Gute haben, mit Bösem zu vergelten, da schon das Naturgesetz lehrt, Wohltat mit Dank, Gutes mit Gutem zu vergelten. Die Verdammten in der Hölle werden die schwersten Herzensqualen darüber fühlen, daß sie jenes höchste Gut, von dem sie alles Gute empfangen haben, mit ihren Sünden so frech und hartnäckig beleidigten. Wie die Erwägung der

Güte Gottes uns daran erinnert, die Sünde überhaupt zu meiden, so wird sie uns insbesondere vom Neide abhalten. Da wir und unsere Nächsten das Gute von Gott haben, so streitet jemand, welcher auf dem Nächsten wegen des Guten, das er von Gott hat, neidisch ist, gegen Gott den Geber Matth. 20, 15. Endlich erweckt uns die Betrachtung der göttlichen Güte auch dazu, das Gute nachzuahmen. Der gute Gott ist eine Regel und ein Muster alles Guten, wir treten Ihm nur dadurch näher, daß wir Gutes tun. Das Gute ist endlich auch mitteilbar und zur Nachahmung anreizend. Wollen wir Gott ähnlich werden, so sollen wir unser Gutsein auf andere zu übertragen suchen (Z. a. J. G.) § 215.

3. Gottes Barmherzigkeit.

XXXVII. Daß Gott gut und barmherzig ist sind zwar nicht zwei an sich verschiedene Eigenschaften; nach unserer Auffassung erscheint uns jedoch, daß Gott gut ist, als Ursache Seiner Barmherzigkeit und diese als Wirkung dieser Ursache. Denn gut sein ist eine beziehungslose Eigenschaft Seines Wesens, Seine Barmherzigkeit dagegen ist eine auf die Geschöpfe gerichtete Eigenschaft, und wird auch sonst Gütigkeit oder Güte genannt. Man unterscheidet Gottes allgemeine Güte gegen alle Geschöpfe Ps. 36, 7 und Seine besondere die heiligen Engel und die frommen Menschen umfangende Güte, welche gegen die Menschen anders vor dem Fall und anders nach dem Fall sich äußerte. Im Stande der Unschuld umfing Gott die Stammeltern mit väterlicher Gunst als Seine geliebten Kinder und verhieß ihnen das himmlische Erbe, allerdings jedoch unter der Bedingung des Bleibens im kindlichen Gehorsam auf gutem Wege. Nach dem Fall jammerte Gott ihr Elend, und Er verwarf diese Seine Geschöpfe nicht ganz von Seinem Angesicht, sondern Er hatte von Ewigkeit her in unaussprechlicher Liebe beschlossen, Seinen Sohn als Erlöser ihnen zu senden. Er sandte Ihn auch in der Fülle der Zeit und bietet seitdem die Wohltaten Christi in Wort und Sakramenten allen an. Wie viele daher das Wort hören und mittelst der Wirkung des Heiligen Geistes daraus wahren Glauben an Christum gewinnen, die umfängt Er mit einer besonderen Liebe und Gunst, befreit sie von Übeln, überhäuft sie mit Gütern aller Art und verschreibt ihnen zuletzt das Erbe des ewigen Lebens. Obwohl die Gottlosen und Unbußfertigen von dieser sonderlichen Liebe ausgeschlossen sind, so stehet ihnen doch in diesem Leben noch die Gnadentür offen, bis sie ihnen im letzten Gericht verschlossen wird Matth. 25, 10, als den von Gottes Angesicht Verworfenen, welche Vers 41 mit allen Teufeln dem höllischen Feuer überantwortet werden. Im Grunde sind von der Güte Gottes Seine Barmherzigkeit, Gnade, Milde, Menschenfreundlichkeit, Liebe und Geduld nicht verschieden, wohl aber

nach den Gegenständen und Wirkungen. Auch die Barmherzigkeit, die Gnade und die Liebe Gottes sind teils allgemeiner, teils besonderer Art, wie diese Unterscheidung oben hinsichtlich der Güte Gottes gemacht wurde. Von Gottes Barmherzigkeit zeugen die Sprüche der Schrift a) in welchen Er barmherzig oder Seine Barmherzigkeit groß, ewig, brünstig genannt wird 2. Mos. 34, 6, 2. Sam. 24, 14. 2. Chron. 5, 13. Hos. 11, 8. Jak. 5, 11, b) in welchen Seine Gnade gepriesen wird 2. Mos. 33, 19. Kap. 34, 6. 7 usw., oder c) Seine schonende Milde 2. Chron. 36, 10, oder d) Seine Freundlichkeit und Leutseligkeit Tit. 3, 4, oder e) Seine Menschenliebe 5. Mos. 33, 3, oder f) Seine Geduld und Langmut 2. Mos. 34, 6, oder g) in welchen Er unser Vater genannt wird; h) alle Werke Gottes zeugen von Seiner Güte und Barmherzigkeit ([13]). Man kann das, was mit den verschiedenen Ausdrücken gemeint ist, so unterscheiden: Gottes Gnade ist Sein allgütiger Wille, mit welchem Er Seinen Geschöpfen frei umsonst, ohne ihr Verdienst, aus eignem lauterem Triebe gewogen ist und wohl tut. Gottes Barmherzigkeit ist, daß das Elend des Menschen, zu welchem Sein Wille sich herabläßt, Ihn von Herzen jammert und bei Ihm wohlwollende tätige Hülfe findet. Gottes schonende Milde ist Sein väterlicher Wille, mit welchem Er im Zorn Seiner Barmherzigkeit gedenkt und den Menschen schonend behandelt, obwohl dieser es anders verdient hat. Die Menschenfreundlichkeit Gottes ist Sein Wohlwollen, mit welchem Er die Menschen vorzugsweise vor den andern Geschöpfen liebt, Ihnen Gunst erweist und Seine Freude an ihnen hat, während Seine Liebe in dem wohltuenden Willen bestehet, mit welchem Er die von Ihm ins Dasein gerufenen Geschöpfe umfängt und Sein Vergnügen darin findet, ihnen Gutes zu erweisen. Geduldig heißt Er deshalb, weil Er die mit Vernunft begabten Geschöpfe, welche gegen Ihn sich versündigen, trägt, Seinen Zorn mäßigt, die Strafe aufschiebt, ihnen Zeit zur Bekehrung gewährt. Während nun die Vernunft des Menschen aus den Betätigungen der allgemeinen Barmherzigkeit und Gnade Gottes etwas von ihr zu verstehen lehren kann, so ist dagegen jenes Geheimnis von der Darbietung Seiner besonderen Barmherzigkeit in Christo und um des Mittlers Christi willen an die Menschen, der Vernunft gänzlich unbekannt und diese besondere Barmherzigkeit Gottes heißt daher in Ps. 25, 14: „das Geheimnis des HErrn“, in Ps. 65, 6: „die wunderbare Gerechtigkeit“, in Röm. 16, 25: „das von der Welt her verschwiegene Geheimnis“ usw. (Z. a. J. G.) §§ 216. 217. In § 218 bringt der Verfasser bestätigende Aussprüche von Kirchenvätern und bespricht die abweichenden Lehren der Stoiker in § 219, der Römischen

in § 220 ([39]), der Calvinisten in § 221 ([40]), der Photinianer in § 221. Die Stoiker verneinen, daß Gott Barmherzigkeit zuzuschreiben sei, weil dieselbe ein aus Mitleiden an fremdem Unglück entstehender Kummer des Gemüts sei. Wir antworten: diese Begriffsbestimmung trifft nur für menschliches Mitleiden zu und liegt nicht in dem Worte „Barmherzigkeit", welches vielmehr eine starke Liebe bezeichnet mit dem Willen im Herzen, dem fremden Unglück abzuhelfen, vgl. Luk. 1, 78 (Z. a. J. G.). Die Photinianer verneinen, daß Barmherzigkeit eine wesentliche Eigenschaft Gottes sei und schränken das in den evangelischen Verheißungen dargebotene göttliche Erbarmen ein, indem sie lehren, daß das Begehen von den vielfachen Todsünden von der göttlichen Gnade ausschließe (Z. a. J. G.). Fragen:

1. Inwiefern kann man Gott Barmherzigkeit, Liebe, Geduld usw. zuschreiben, da Er für Gemütsbewegungen unempfänglich ist?

2. Liebt Gott Sich und alles, was außer Ihm da ist?

3. Geschieht der göttlichen Barmherzigkeit dadurch Abbruch, daß wir lehren, das Gesetz könne von den Wiedergeborenen nicht vollkommen erfüllt werden?

4. Liebt Gott wirklich frei umsonst?

5. Sind die Liebe, Gnade und Barmherzigkeit Gottes rein bedingungslos?

Wir antworten:

Zu **1.** Die genannten Eigenschaften bezeichnen keine leidende Gemütserregungen, sondern den sich betätigenden ernstlichen Willen, unseren Nöten abzuhelfen § 222.

Zu **2.** Bei dem Menschen ist die Selbstliebe als Selbstsucht fehlerhaft, ja verdammlich, weil der Mensch nicht das höchste Gut ist, sondern dieses in Gott suchen und Ihm allein anhangen soll. Gott liebt aber Sich nicht aus Selbstsucht, sondern als das höchste Gut. Auch liebt Gott Vater den Sohn als Sein Ebenbild Matth. 3, 17. Kap. 17, 5. Joh. 3, 35. Kap. 5, 20. Kap. 17, 24, und der Sohn liebt den Vater, aus dessen Herzen Er geboren ist ehe die Welt gegründet ward Joh. 14, 31; der Heilige Geist ist, weil Er vom Vater und Sohn ausgehet, die wesentliche Liebe, wie sie in Beiden ist. Gott liebt aber auch alle vorhandenen Geschöpfe, wie das Buch der Weisheit Kap. 11, 25. 26 dies bezeugt. Weil dies aber den vernunftlosen Geschöpfen gegenüber um des Menschen willen, denen sie zu dienen bestimmt sind, geschieht, so unterscheiden die Scholastiker eine Liebe des Wohlwollens, welche den guten Engeln und den Menschen gilt und eine Liebe zu den unvernünftigen Geschöpfen, zugunsten anderer, weil

Er sie um der Menschen willen, diesen zum Nutzen und Vergnügen erhält. Weil zu der Liebe ersterer Art Gegenliebe tritt, so nennen sie die Liebe des Wohlwollens eine Liebe der Freundschaft und deuten auf diese Joh. 14, 23: „Wer mich liebet, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben.“ Auch unterscheiden sie eine Liebe der Mitteilung, mit welcher Gott die Gaben der Natur, der Gnade und der Herrlichkeit verleihet und eine Liebe der gleichen Gesinnung, wenn nämlich der Mensch das von Gott empfangene Gute in Übereinstimmung mit Gott liebt. Diese Unterscheidungen der Scholastiker kann man sich gefallen lassen, nur darf man die Gegenliebe der vernunftbegabten Kreatur nicht als ein Verdienst, welches der göttlichen Liebe würdig macht, auffassen, letztere ist rein frei und in Gottes Wesen begründet (Z. a. J. G.) § 223.

Zu **3**. Die Römischen machen uns den Vorwurf, daß wir der göttlichen Liebe durch unsere Lehre Abbruch tun, insbesondere auch wegen unserer Meinung, daß die Taufe notwendig sei; die Calvinisten und die Photinianer erheben diesen Vorwurf, weil wir die Genugtuung für unsere Sünden durch Christi Stellvertretung lehren. Hierüber sind zu vergleichen Lehrstück 15 § 198, Lehrstück 23 § 237, Lehrstück 19 § 49. § 224.

Zu **4**. Wir bejahen diese Frage, weil Gnade nicht vollkommen ist, wenn sie nicht in jeder Weise umsonst gewährt wird. Gott kam unserer Liebe zuvor 1. Joh. 4, 10. 19. Röm. 5, 8. Bellarmin will dagegen beweisen, daß unsere Liebe zu Gott uns von Gott geliebt mache und beruft sich dafür auf Spr. 8, 17. Joh. 14, 21. Kap. 16, 27. Wir entgegnen: in diesen Sprüchen wird unsere Liebe zu Gott nicht als etwas, was die Gegenliebe Gottes verdient, beschrieben, sondern **1**. als Beweis und Zeichen der göttlichen Liebe, weil die Gott liebenden Seelen sich von Gott geliebt wissen; denn Gott ist die Liebe selbst 1. Joh. 4, 8, **2**. als Gegenstand der göttlichen Liebe, **3**. als ihre Wirkung; die Gott liebenden Seelen erfahren immer mehr göttliche Liebe um Christi willen, **4**. als Stufe in der Heilsordnung; denn der wahre Glaube zeigt sich an der Liebe zu Gott und dem Nächsten, und die besondere Liebe, womit Gott uns liebt, hat diesen wahren vom Heiligen Geist angezündeten Glauben an Christum zur Bedingung (Z. a. J. G.) § 225.

Zu **5**. Die Calvinisten bejahen diese Frage mit Berufung auf Röm. 9, 18: „Gott erbarmet sich, welcher Er Sich erbarmen will.“ Allein man muß den Unterschied zwischen der allgemeinen und der besonderen Liebe, wie er oben gelehrt ist, berücksichtigen. Die allgemeine Liebe ist eine bedingungslose; Gott liebt auf diese Art alle mit gleicher Liebe; dagegen die besondere Liebe Gottes gründet sich auf Christi

Verdienst, und Gott umfängt daher mit dieser Liebe nur diejenigen, welche wahrhaft an Christum glauben, also Christi Verdienst sich gläubig aneignen; dies wird an anderem Orte ausführlicher gegen die Calvinisten und die Photinianer gezeigt. Man darf aber nicht schließen: Weil diese besondere Liebe nicht eine bedingungslose ist, so ist sie auch nicht eine freie. Die Barmherzigkeit Gottes ist vielmehr eine freie, und dies besagt der Spruch Röm. 9, 18, aber sie ist nicht eine schlechthin bedingungslose, weil sie den Glauben voraussetzt (Z. a. J. G.) § 226. Die Barmherzigkeit Gottes dient uns zum Trost **1.** gegen die Größe unserer Sünden, denn sie ist unendlich, also überwiegend, die Sünden verschwinden in ihr wie in einem tiefen Meer Mich. 7, 19. Die Geschichte vom verlornen Sohn bei Luk. 15 ist ein Gemälde des Erbarmens Gottes: a) der Vater kommt ihm entgegen, d. i. die zuvorkommende Gnade, b) er umarmt ihn, d. i. das aufnehmende Erbarmen, c) er küßt ihn, d. i. das vereinigende Erbarmen, d) er schenkt ihm Kleider, d. i. die erbarmende Bekleidung mit dem hochzeitlichen Kleide der Gerechtigkeit Christi, e) er gibt ihm einen Fingerreif an seine Hand, d. i. die Barmherzigkeit, welche mit der Gnade des Heiligen Geistes schmückt, f) und Schuhe an seine Füße d. i. die zum Wandel ausrüstende Barmherzigkeit, g) sie speist ihn mit einem Schlachtkalb, d. i. die Barmherzigkeit, welche mit geistlichen Gütern weidet; **2.** gegen die Menge unserer Nöte. Die Barmherzigkeit ist unendlich, unermeßlich, also größer als unsere Not Ps. 103, 8. 9. Ps. 55, 23. Wenn wir von Stürmen und Flutwellen des Unglücks auf dem Meer dieser Welt umhergetrieben werden, so sollen wir uns in den stillen und friedlichen Hafen der göttlichen Barmherzigkeit retten; wenn wir vor den Feinden der Seele fliehen und erschrecken, so sollen wir zu dem Schoß der göttlichen Gnade Zuflucht nehmen, die uns hegt und schützt, wie einen seine Mutter tröstet Jes. 66, 13, **3.** gegen die Ungewißheit des Beharrens bis ans Ende Ps. 117, 2. Röm. 8, 25. Phil. 2, 13, **4.** gegen die Bitterkeit des Todes. Das süße Erbarmen Gottes kann auch selbst den Tod süß machen; weil es ewig ist, so wird Er uns nicht im Staub der Erde lassen, sondern wieder ins Leben rufen; in allen Ängsten will Er uns, also auch im Tode unsere Gebete und Seufzer erhören, uns herausreißen und selig machen. Jer. 31, 3: „Ich habe dich je und je geliebt, darum habe ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte.“ Wir können daher ruhig im Tode entschlafen, wenn wir dieser göttlichen Barmherzigkeit und Liebe eingedenk sind (Z. a. J. G.) § 227.

Die Barmherzigkeit Gottes mahnt uns aber auch: **1.** Gott zu preisen Ps. 106, 1. Luk. 1, 46. 50. Es gibt keinen Augenblick, in

welchem der *Mensch nicht von Gottes Barmherzigkeit getragen wird;* deswegen soll es auch keinen Augenblick geben, da er Seiner nicht gedenkt und Ihm für Seine Güte dankt, wie er es schuldig ist, **2.** den allgütigen Gott, unsern Vater, zu lieben. Er ist die Liebe, daher sollen wir Ihn lieben; Er ist der Vater, daher sollen wir Ihn mit Kindesliebe umfangen: O Du mein Gott, meine Liebe, gib, daß ich nach Dir sehnsüchtig verlange und Dich liebe, der Du mich so sehr liebst, daß Du nicht nur was Dein ist, sondern auch Dich selbst für mich hingibst, der Du mit Deiner Liebe mir zuvorkamst, der Du die Ursache meiner Gegenliebe bist! O Liebe, die Du immerdar brennst und niemals verlöschest, o wesentliche Liebe, entzünde mich mit Deinem Feuer, mit Deiner Liebe, mit Deiner Süßigkeit, Deinem Verlangen, damit ich ganz süßer Liebe voll, ganz in Liebesflamme brennend Dich liebe, **3.** Gottes Barmherzigkeit nachzuahmen Luk. 6, 36: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist"; es ziemt sich nicht, daß Kinder des barmherzigen Vaters hart und unbarmherzig sind. Die Barmherzigkeit Gottes muß uns Ursache und Muster der Barmherzigkeit sein; jene ist aufrichtig, ernstlich, frei geschenkt, tätig; so soll daher auch unsere Barmherzigkeit sein, **4.** *gläubiges Vertrauen in uns zu erwecken* a) im Kreuze 2. Sam. 24, 14, b) im Gebete Ps. 25, 6. Ps. 51, 3. Ebr. 4, 16, c) in der Bekehrung Joel 2, 13, d) in Anfechtungen Hiob 10, 12. Ps. 77, 8. 9. 10. 12, **5.** die Liebe gegen den Nächsten in uns anzuzünden 1. Joh. 4, 11. Gott schenkt Sich uns ganz aus Liebe, und wir sollen aus Liebe uns ganz dem Nächsten hingeben (Z. a. J. G.) § 228.

4. Gottes Gerechtigkeit.

XXXVIII. Gott ist die Gerechtigkeit selbst. Unter dieser wird eine wesentliche Eigenschaft in Gott verstanden, vermöge welcher Er selbst gerecht und der Urheber aller Gerechtigkeit ist, nicht aber ist die von Gott geschenkte Gerechtigkeit gemeint, nämlich daß Er uns gerecht macht. Diese letztere ist teils eine evangelische, welche in Vergebung der Sünden und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi besteht Röm. 3, 22 und teils eine gesetzliche, welche in der Erfüllung des Gesetzes besteht und in diesem Leben anfängt, im künftigen aber erst vollkommen sein wird. Unter der Gerechtigkeit in Gott versteht man auch Gottes Güte und Verschonung, daß Er nämlich Seiner Verheißung gemäß den Elenden durch Christum Hülfe schafft, wenn sie solche im Vertrauen auf die Verheißung suchen Ps. 31, 2. Ps. 51, 16. Röm. 3, 25. Diese Art von Gerechtigkeit in Gott nennt man eine Gerechtigkeit der Gnade und eine Gerechtigkeit der Verheißung. Sie ist hier nicht gemeint, sondern eine von Gottes Barmherzigkeit und Treue im Worthalten ver-

schiedene wesentliche Eigenschaft, ein Unterschied, der freilich nicht im Wesen Gottes, sondern nur in unserer Auffassung liegt. In diesem Sinne ist die Gerechtigkeit in Gott, wie man unterscheidet, eine allgemeine und eine vereinzelte. Jene ist die unbeugsame Strenge des Willens, daß Er nämlich alles, was Er in Seinem Gesetze — der Norm alles Rechts — vorgeschrieben und als Spiegel der allgemeinen Gerechtigkeit hingestellt hat, unabänderlich befolgt haben will. Diese (die auf einzelne sich beziehende Gerechtigkeit) ist der ewige, beständige und unbewegliche Wille, jedem das Seine zu geben. Auf diese Art ist Gott gerecht teils Sich selbst, teils den Geschöpfen gegenüber, Sich gegenüber insofern, als Er diejenige höchste Ehre, welche einzig Ihm als dem höchsten Wesen und höchsten Gute gebührt Jes. 42, 8, Sich beilegt und von den Geschöpfen beansprucht. Den Geschöpfen gegenüber ist Er teils in Seinem Walten gerecht, insofern Er alle Seine Maßnahmen, alle Seine Werke in der Welt nach der Norm der Billigkeit und Gerechtigkeit einrichtet und der allergerechteste Regierer und Herr der ganzen Welt ist, teils in der Austeilung von Lohn und Strafe, sofern Er den Guten und den Bösen, jedem das, was ihm nach seinen Werken zukommt, vergibt. Gottes evangelische Gerechtigkeit wird in Luk. 1, 72 erwähnt, Seine gesetzliche Gerechtigkeit zeigt sich in der Androhung 1. Mos. 2, 17 (Z. a. J. G.) § 229; vergl. (15). Gottes Gerechtigkeit bezeugt die heilige Schrift **1.** teils so, daß sie Ihn gerecht, einen Rächer, heilig und Recht habend nennt und Seine Gerechtigkeit predigt 2. Mos. 9, 27. Ps. 11, 7. Jer. 12, 1. 2. Dan. 9, 14, teils **2.** so, daß sie Ungerechtigkeit, Rechtsverletzung, Ansehen der Person, Bestechlichkeit, kurz alles, was als Ursache, Eigenschaft und Wirkung mit Ungerechtigkeit zusammenhängt, als Ihm fremd bezeichnet 5. Mos. 32, 4. Kap. 10, 17. Hiob 8, 3, **3.** so, daß sie Seinen Eifer, Zorn und Grimm bezeichnet 2. Mos. 20, 5. Kap. 32, 10. 4. Mos. 11, 10, *worunter aber keine* menschliche Gemütsbewegung, sondern die Unbeugsamkeit Seines gerechten Tuns zu verstehen ist, **4.** bildlich, wenn sie Ihn ein verzehrendes Feuer 5. Mos. 4, 24, Ihn einem reißenden Löwen Jes. 38, 13, einen Krieger in Waffen nennt, **5.** nach Seinen Werken, wenn sie sagt, daß Er einem jeden nach Seinen Werken vergilt 1. Sam. 26, 23. Hiob 34, 11, wenn sie Seine strengen Drohungen und die von Ihm an Gottlosen statuierten Strafexempel beschreibt (Z. a. J. G.) § 230. In § 231 bringt der Verfasser Aussprüche von Kirchenvätern über Gottes Gerechtigkeit und in § 232 Abweichungen von der Lehre: **1.** bei den Kolluthianern, **2.** bei Vorstius, der den Photinianern die Wege bahnt, **3.** bei Calvinisten, die mit ihren Lehren von dem bedingungslosen

Ratschluß der Verwerfung und der Ursache der Sünde gegen Gottes Gerechtigkeit verstoßen, **4.** bei Photinianern, welche verneinen, daß Gerechtigkeit eine wesentliche Eigenschaft Gottes ist, eine Genugtuung Christi für unsere Sünden als von der göttlichen Gerechtigkeit gefordert nicht anerkennen und die Verdammnis der Gottlosen nicht in der Auferlegung einer ewigen Strafe, sondern in ihrer gänzlichen Vernichtung bestimmen, 19. Lehrstück §§ 37. 47, endlich **5.** der Römischen, welche lehren, daß wir mit unseren unvollkommenen und unreinen Werken der göttlichen Gerechtigkeit gewachsen, daß gewisse Sünden ihrer Natur nach erläßlich und daß unsere eigenen Genugtuungen nötig seien (Z. a. J. G.) § 232. Fragen:

1. Kann die menschliche Vernunft aus ihren angeborenen Kräften die göttliche Gerechtigkeit erkennen?

2. Ist die göttliche Gerechtigkeit eine Gegenleistung?

3. Sind die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott gleich groß?

4. Ist es richtig, wenn man lehrt, daß Gottes Gerechtigkeit an kein Gesetz gebunden und Gottes Wille ihre vollkommenste und höchste Regel sei?

5. Wird zur Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes mit Recht auch Keuschheit gerechnet?

6. Schreibt man Gott wegen Seiner Gerechtigkeit mit Recht Zorn zu?

7. Ist es ein Vorwurf für die göttliche Gerechtigkeit, wenn es den Guten übel, den Bösen gut in diesem Leben geht und so ein Schein der Ungerechtigkeit entsteht?

8. Wird die göttliche Gerechtigkeit dadurch entkräftet, daß die Sünden der Eltern an den Kindern gestraft werden? oder

9. wenn die Notwendigkeit eigener Genugtuungen bestritten wird? oder

10. durch folgende Lehren: a) daß die Anfangssünde sich vererbt hat und noch immer vererbt, b) daß die ersten und nicht gewollten Regungen böser Lust Sünden sind, c) daß die Kräfte des gefallenen Menschen und seine Nachkommen das Gesetz nicht zu erfüllen vermögen?

Es wird geantwortet:

Zu **1.** Obwohl der Mensch schon von Natur den Unterschied zwischen Recht und Unrecht kennt und auch aus den Strafen, von welchen schwerere Missetaten begleitet sind, einigermaßen erkennt, daß Gott gerecht ist, wie dies aus Schriften der Heiden ersehen wird, so bleibt doch jene Erkenntnis unvollkommen und schwach, unvollkommen a) weil die menschliche Vernunft die volle und erschöpfende Kenntnis

des lichten Spiegels der göttlichen Gerechtigkeit, nämlich des göttlichen Gesetzes, nicht erreicht, b) weil sie jene bewundernswerte Ausgleichung zwischen Gottes Gerechtigkeit und Seiner Barmherzigkeit durch Sendung Seines Sohnes, Erlösung des menschlichen Geschlechts und Vergebung der Sünden um Christi willen, wie sie uns im Evangelium offenbart ist, nicht kennt, c) weil sie von ewigen Sündenstrafen nichts weiß. Schwach ist sie, a) weil die Erfahrung, daß es den Guten übel und den Bösen gut in diesem Leben geht, ihr anstößig ist, und die Heiligsten in der Kirche, da sie hieraus Zweifel entnahmen — Hiob 12, 6. Kap. 21, 7. Ps. 73, 3. Jer. 12, 1, nur die Lösung dieses Rätsels aus dem geoffenbarten Worte holen konnten (ü.: Ps. 73, 16 ff.), die Vernunft zu einer richtigen Lösung mithin es nicht zu bringen vermag, b) ihr folgende Gedanken störend sind: Weshalb ließ und läßt Gott Sünden geschehen und straft sogar Sünden mit Sünden, während Er doch mit Seiner Allmacht bewirken konnte, daß überhaupt keine Sünde begangen wurde? Die Ursachen, daß Sünden von Gott zugelassen werden, kann die Vernunft nicht begreifen, die heilige Schrift dagegen erklärt sie uns (Z. a. J. G.) § 233.

Ferner antworten wir:

Zu **2.** Nein! siehe Röm. 11, 35. Kap. 8, 18. 2. Kor. 4, 17. Hiernach ist die Geduld in unsern Trübsalen und daß was wir an guten Werken leisten, nicht der Art, daß das ewige Leben dadurch verdient wird, sondern bleibt im Wert weit hinter der Herrlichkeit desselben zurück. Unsere guten Werke sind nicht einmal unser Eigentum, sondern Gottes, der durch den Heiligen Geist sie in uns bewirkt; mithin wird durch sie Gott uns nichts schuldig, sondern wir werden Ihm verpflichtet. Auch sind sie schon vorher durch das Recht der Schöpfung, der Erhaltung, des Eigentums, der Erlösung, Heiligung, Kindschaft als Verbindlichkeiten begründet, bringen nicht Gott, sondern uns Vorteil Hiob 22, 2. Kap. 35, 7, sind unvollkommen und nicht frei von Sünde, auch nicht nach allen Seiten hin dem göttlichen Gesetze gleichförmig. Was wir in diesem und in jenem Leben als Lohn empfangen, ist daher Gnade, und daher wird das ewige Leben in Röm. 6, 23 eine göttliche Gnadengabe genannt. Wir werden durch sie zu Dank verpflichtet, während die Erfüllung einer schuldigen Leistung nicht zu Dank verpflichtet Luk. 17, 9. Siehe Lehrstück 20, § 102 (Z. a. J. G) § 234.

Zu **3.** Als Wesen Gottes sind Seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gleich groß; nach außen dagegen ist die Barmherzigkeit in diesem Leben größer als die Gerechtigkeit, im jüngsten Gericht aber die

Gerechtigkeit überwiegend; denn dies Leben ist eine Gnadenfrist, der Gerichtstag dagegen die Zeit der Vergeltung Jak. 2, 13 § 235.

Zu **4.** Gott empfängt kein Gesetz von einem Höheren, sondern ist Sich selbst Gesetz. Er handelt aber nicht gegen Sein Wesen, welches Gerechtigkeit ist und diese hat Er in den zehn Geboten uns vorgetragen § 236.

Zu **5.** Die Keuschheit zügelt und mäßigt im Menschen die wollüstigen Begierden des Fleisches und die bösen Lüste, in diesem Sinne kann man Gott Keuschheit nicht zuschreiben, aber wohl insoweit, als Er **1.** von Natur der Reinste und Lauterste, **2.** Urheber und Liebhaber der Keuschheit ist, alle Unreinigkeit und unordentlichen unkeuschen Lüste verabscheut und straft 1. Thess. 4, 3—5, **3.** die bösen Geister, welche die Menschen zu Ausschweifungen verführen, werden unsaubere genannt, und durch diesen Makel wird angedeutet, daß Gott sich in dieser Hinsicht von ihnen unterscheidet Matth. 12, 43 (Z. a. J. G.) § 237.

Zu **6.** Zorn im eigentlichen Sinne kann Gott nicht zugeschrieben werden, weil Ihm derselbe sowohl wesentlich wie begrifflich fremd ist, sondern nur insofern, als dadurch Sein Strafwille bezeichnet wird § 238.

Es wird sodann verwiesen

zu **7.** und **8.** auf Lehrstück 3 §§ 156. 157, zu **9.** und **10.** auf des Verfassers Schrift „vom Ruhme Gottes“, disp. 4 §§ 45. 46, und disput. 10 §§ 39. 40. 41 (Z. a. J. G.). §§ 239. 240.

Die Gerechtigkeit Gottes dient uns zum Troste, weil wir uns sicher wissen, daß Gott, da Er gerecht ist, ein Verteidiger unserer gerechten Sache sein und unsere Frömmigkeit ihren Lohn von Ihm erhalten wird Ps. 35, 24. Ps. 94, 14. 15. 2. Thess. 1, 6. Ebr. 6, 10 und ferner, daß Er nicht unsere eigene Genugtuung für unsere Sünden einfordert, nachdem bereits von Christo für sie Genugtuung geleistet ist § 241. Sie dient uns aber auch zur Ermahnung **1.** Gott zu verherrlichen; denn wir mögen Seine Gerechtigkeit betrachten, insofern Er Seine Verheißungen erfüllt, oder wie sie in Seinem Regiment Ihm zur Richtschnur dient, oder wenn sie die Gottlosen straft, immer gibt sie uns reichen Stoff zum Lobe Ps. 7, 18. Ps. 51, 16. Apok. 19, 11, **2.** kindliche Furcht in den Herzen zu erwecken Hiob 37, 23. 24. Mal. 1, 6, **3.** die Sünde zu hassen, da der gerechte Gott ihr zürnt und wir uns daher hüten müssen, Seinen Zorn durch Sünden uns zuzuziehen 2. Mos. 20, 5, **4.** nicht leichtfertig Gottes Tun zu tadeln. Denn weil Gott die Gerechtigkeit selbst ist, so ist Sein Tun stets ein gerechtes, auch wenn unserer Vernunft Seine Wege dunkel bleiben Jer. 12, 1. Hiob 40, 3, **5.** Demut und Geduld uns einzupflanzen. Wenn Gott

uns züchtigt und scharf anfaßt, so sollen wir, Seiner Gerechtigkeit eingedenk, Sein Urteil als ein gerechtes anerkennen und nicht dawider murren. Wir lesen 2. Chron. 12, 5. 6, daß, als Semaja, der Prophet der Israeliten, Gottes Strafe verkündigte, die Obersten in Israel mit dem Könige sich demütigten und sprachen: „Der HErr ist gerecht.“ Siehe ferner Nehem. 9, 33. Ps. 119, 137. Dan. 9, 7 (Z. a. J. G.) § 242.

5. Gottes Allwissenheit und Weisheit.

XXXIX. Gott ist von Natur allwissend, Sein Wissen ist unendlich. Dasselbe ist keine erworbene, sondern eine Seinem Wesen angehörende Eigenschaft, Er sieht alles, nicht im Wege einer Schlußfolgerung, auch nicht in zeitlicher Reihenfolge, sondern in einem ewigen und unveränderlichen Akt und Augenblick schaut Er alles und das einzelne. Was wir Gottes Vorherwissen nennen ist nur nach unserer Weise des Erkennens geredet; denn Gott steht alles als gegenwärtig vor Augen; was für uns noch zukünftig ist und in zeitlicher Reihenfolge geschieht, das ist Gott von Ewigkeit her bekannt. Wie Gott Selbst, so ist auch Seine Allwissenheit ewig, unendlich, in höchstem Grade einfach, unveränderlich, unbegreiflich und wie Er das vollkommenste Wesen ist, so kennt Er auch alles auf das Vollkommenste; nicht unsichere Vermutung, sondern zuverlässig und untrüglich ist Sein Wissen; nicht wirr und oberflächlich, sondern unterscheidend und ins einzelne gehend (Z. a. J. G.) § 243. Man unterscheidet **1.** ein auf alles ohne Ausnahme sich erstreckendes und ein besonderes nur über die Auserwählten wachendes Wissen Gottes; denn Er kennt von Ewigkeit her diejenigen, welche bis ans Ende beharrlich an Christum glauben werden, und die hat Er auch zum ewigen Leben erwählt Röm. 8, 29. 1. Petr. 1, 2, **2.** ein Wissen ohne und ein Wissen mit Betätigung. Ersteres ist die Allwissenheit Gottes schlechthin, erstreckt sich auf alles und ist vom Willen abgesondert, tritt nicht aus sich heraus und ist nicht Ursache von Wirkungen. Es läßt sich mit dem Wissen eines Arztes vergleichen, welcher voraussieht, daß sein Kranker am folgenden Tage sterben wird. Die andere Art des Wissens ist mit einem göttlichen Wirken verknüpft und wird auch ein Wissen des Wohlgefallens und der Billigung genannt, es erstreckt sich nur auf ein Gutes, ist vom Willen Gottes begleitet und betätigt sich an anderem. Es ist eine Ursache der Dinge und vergleichbar dem Wissen des Raubmörders, welcher vorausweiß, daß er am folgenden Tage den, welchem er Gewalt antut, ermorden wird. Diese Unterscheidung ist einer andern verwandt, nach welcher dreierlei Wissen Gottes zu unterscheiden ist: a) das Wissen Gottes bloß an sich, b) die Kenntnis mit Wohlgefallen Ps. 1, 6: „der HErr kennet den Weg der „Gerechten“, siehe das

Gegenteil in Matth. 7, 23: „ich habe euch noch nie erkannt", c) die richterliche Kenntnisnahme, um zu strafen oder zu belohnen. Man teilt auch 3. das Wissen Gottes ein in ein Wissen des Geschehenden, nämlich daß Gott sieht, was ist und wird, und in das Wissen von Dingen, welche geschehen können, aber nicht geschehen werden (Ü.: z. B. 1. Sam. 23, 12). Man unterscheidet auch Gottes Wissen der vergangenen und gegenwärtigen Dinge einerseits und der zukünftigen andererseits; allein dies ist nur eine bloß menschliche Unterscheidung und im Wesen und Wissen Gottes keine Wirklichkeit; denn Ihm ist das Vergangene und das Zukünftige gegenwärtig. Den Verlauf der Dinge in der Zeitlichkeit, das Anfangen und Endigen, den Wechsel, das Fließende und Bewegliche, die sich unterscheidenden Einzelheiten kennt Gott mit einem ewigen, unendlichen, unveränderlichen, festen und unbeweglichen, auch im höchsten Grade einfachen Wissen. Ebenso erstreckt sich auf die zukünftigen Dinge Seine gegenwärtige Kenntnis (Z. a. J. G.) § 244. Die Allwissenheit Gottes wird bewiesen 1. mit zahlreichen Schriftstellen, wie z. B. Hiob 28, 24. 1. Sam. 16, 7. Ps. 94, 11. Ps. 139, 1 ff. Apg. 15, 18. 1. Joh. 3, 20 § 245, 2. mit Schlußfolgerungen: a) wenn Gott nicht alles wüßte, wäre Er nicht vollkommen. Weil Er nun aber im höchsten Grade vollkommen und Sich selbst genug ist, so darf man Ihm irgend eine Unwissenheit nicht zuschreiben, b) Gott regiert im ganzen Weltall alles und lenkt es zu den gesteckten Zielen, darunter auch diejenigen Geschöpfe, welche nicht mit eigener Erkenntnis und Vernunft begabt sind. Folglich weiß und sieht Er alles vorher. Da alles was ist, sein Dasein von Gott hat, wie wäre es möglich, daß Gottes Wissen nicht auf alles, was Er ins Dasein gerufen hat, sich erstrecken sollte? Kennt denn etwa ein Baumeister nicht sein Werk? c) Gott hat Geschöpfe gemacht, welche Er mit Erkenntnis und Wissen ausgerüstet hat, nämlich Engel und Menschen. Daraus ist nach dem Gesetz, daß der Schöpfer höher als das Geschöpf steht, zu schließen, daß Gottes Erkenntnis und Wissen das der Geschöpfe überragt. Ps. 94. 9: „Der das Ohr gepflanzet hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?" (Z. a. J. G.) § 246. Im § 247 bringt der Verfasser Aussprüche von Kirchenvätern für die Allwissenheit Gottes, in § 248 dagegen Nachweise, inwieweit Heiden und in der Kirche die Agnoëten (Ü.: Kurtz, Kirchengesch. 12. Aufl. § 53, 7) die Allwissenheit der Gottheit, beziehungsweise Christi verneinen, ferner Gegenlehren des Vorstius in § 249 und die Photinianer in § 250 (41).

Fragen:

1. Ist aus dem Spruche Hes. 18, 22, daß Gott unsere Sünden vergessen will, ein Gegenbeweis gegen Gottes Allwissenheit zu entnehmen?

2. Oder daraus, daß 1. Mos. 18, 21 Gott sagt: „ich will hinabfahren und sehen, ob sie alles getan haben, was mir zu Ohren gekommen ist, oder ob es nicht also sei, daß ich's wisse?"

3. Wie kann man Gottes Wissen unendlich nennen, da die Dinge, die Er tatsächlich erkennt, nicht unendlich sind?

4. Ob mit einem sicheren und unfehlbaren Vorherwissen zukünftiger Begebenheiten der Gebrauch von Umstandswörtern in Widerspruch steht, welche es ungewiß lassen in Gottes Reden, ob etwas eingetreten wäre oder eintreten wird Jer. 26, 3. Matth. 11, 23?

5. Ob das Vorherwissen Gottes die Freiheit des menschlichen Willens zerstört? Wir antworten:

zu **1.** keineswegs, der Ausdruck „vergessen" deutet nicht auf Vergeßlichkeit, wie sie bei Menschen von schwachem Gedächtnis vorkommt, sondern bezeichnet den tatkräftigen Willen, der Sünden nicht mehr zu gedenken § 251;

zu **2.** daß die Sünden der Einwohner von Sodom Gott bekannt waren, ergibt sich aus 1. Mos. 18, 32, wo Er im Gespräch mit Abraham antwortet, daß nicht einmal zehn Gerechte in der Stadt übrig seien. Der Ausdruck, daß Gott sich durch eigenes Erscheinen unterrichten wolle, ob das Maß der Übertretungen in Sodom voll sei, ist im Bilde menschlichen Verfahrens geredet und bedeutet, daß Gott durch Vollstreckung Seines Gerichts zeigen wolle, daß Er um ihre Sünden wisse und sie verdamme, und soll auch, wie die Alten meinen, den Obrigkeiten und Richtern zum Vorbild dienen, daß sie erst nach gewissenhafter Untersuchung und gewonnener Überzeugung Strafen verhängen sollen (Z. a. J. G.) § 252;

zu **3.** Gott erkennt auch sich selbst, also ein unendliches Wesen; außerdem erkennt Er die endlichen Dinge mit unendlichem Wissen, welches sich durch Wissen des Endlichen nicht erschöpft, wie die Allmacht auch weiter gehet als die Erschaffung endlicher Gegenstände (Z. a. J. G.) § 253;

zu **4.** keineswegs, jene die Frage veranlassenden Redewendungen schränken nicht das Vorherwissen Gottes ein, sondern nehmen auf die Freiheit des menschlichen Willens Rücksicht § 254;

zu **5.** man muß zwei Arten von Notwendigkeiten unterscheiden, wenn man diese aus dem göttlichen Vorherwissen ableiten will, nämlich die eine, welche sich auf die Folgen aus menschlichen Handlungen beziehet, welcher also Umstände, Bedingungen, Voraussetzungen zugrunde liegen, so daß der Eintritt der aus dem, was geschah, hervorgehenden Wirkung, also das tatsächliche Vorhandensein der Folge, als Beweis

ihrer Notwendigkeit dient, da ja alles, was ist, deshalb, weil es ist, notwendig ist. Diese Art der Notwendigkeit hebt die menschliche Freiheit nicht auf, hat sie vielmehr zur Voraussetzung ([42]). Anders verhält es sich mit der andern Art von Notwendigkeit, welche in dem innern Zusammenhang der Begriffe besteht, vorweg schlechthin feststeht und bedingungslos eintritt. Eine derartige Notwendigkeit kann durch die menschliche Freiheit nicht abgewendet werden. Weiteres hierüber siehe im Lehrstück 9 „von der Vorsehung Gottes“, wo auch noch von anderen Fragen gehandelt wird z. B.: a) ob Gott alles, was außer Ihm ist, als untereinander unterschiedene einzelne Dinge erkennt? ob Er diese Dinge nicht in ihrer sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit, sondern geistig erkennt? c) ob Er ein Vorherwissen von Dingen, die nicht sein werden, besitzt? d) ob Gottes Vorherwissen das Werden der Dinge verursacht? e) ob und auf welche Weise Gott die Übel der Schuld erkennt? f) ob das Vorherwissen Gottes unabänderlich ist? (Z. a. J. G.) § 255. Die Lehre, daß Gott allwissend ist, dient uns zum Trost im Elend und Jammer Ps. 10, 13. 14. 2. Mos. 3, 7 wenn wir daran denken, daß Gott, der auch barmherzig ist, unser Leid sieht, desgleichen in Gefahren durch Nachstellung von Feinden der Kirche und der wahrhaft Frommen, wir sollen uns deshalb nicht zu sehr ängstigen Ps. 142, 4, endlich Verleumdungen gegenüber, weil Gott Ps. 1, 6 den Ungrund derselben kennt und als Herzenskundiger weiß, wie wir's meinen (Z. a. J. G.) § 256. Sie mahnt uns aber auch: **1.** Sünde zu meiden; denn Gottes Augen wachen über alle Menschenkinder, alles liegt Ihm offen vor, und kein Ort ist so verborgen, daß Er unsere Übertretungen Seines Gesetzes nicht sieht Hiob 34, 21, **2.** Heuchelei zu fliehen; denn durch den äußeren Tugendschein wird vor der in die innersten und verborgensten Winkel des Herzens eindringenden Allwissenheit Gottes die verborgene Bosheit des Herzens nicht verdeckt Jer. 17, 10, **3.** Gott unsere Fehltritte einzugestehen Ps. 32, 2 f. Spr. 24, 12 (Z. a. J. G.) § 257.

XL. Die göttliche Weisheit wird von Gottes Allwissenheit in Röm. 11, 33 unterschieden. Beide sind wesentliche Eigenschaften, aber jene ist beziehungslos, diese bezieht sich auf alles, jene begreift Kunst, Wissenschaft, Verstand in sich und wird von uns als zuständliche, diese als tätige Eigenschaft aufgefaßt. Man versteht unter der Weisheit Gottes zwei Arten **1.** die Weisheit, welche sich uns in der Weltschöpfung Gottes offenbart 1. Kor. 1, 21. 5. Mos. 4, 6, ferner auch in der himmlischen Lehre, besonders im Evangelium 1. Kor. 2, 7 (Ü.: Spr. 3, 19. 20. Jer. 10, 12. Kap. 51, 15) erkennbar ist **2.** die

Weisheit in Gott und zwar diese teils als Person, insofern der Sohn Gottes „die Weisheit“ genannt wird Spr. 8, 1. Matth. 11, 19 und in Ihm „alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen“ Kol. 2, 3, teils als Wesensbeschaffenheit, wie sie allen drei Personen in Gott eigen ist (Z. a. J. G.) § 258. Gottes wesentliche Weisheit ist nicht etwas zu dem göttlichen Wesen Hinzugekommenes, wenn wir sie auch so auffassen, sondern im höchsten Grade einfach und vollkommen, welche in einem einzigen Akt alles versteht § 259. Bewiesen wird die Weisheit Gottes **1.** durch Sprüche der Schrift, wie Röm. 16, 27 und 1. Tim. 1, 17 (wo Gott „allein weise“ genannt wird, weil Er es wesentlich, unveränderlich, von und durch sich selbst ist), Hiob 11, 7. Ps. 147, 5. Jes. 40, 28. Ps. 36, 7. Ps. 92, 6. Röm. 11, 33. Ps. 104, 24. Ps. 136, 5, **2.** durch Schlußfolgerungen. Die göttliche Weisheit nämlich leuchtet hervor aus der Einrichtung des ganzen Weltalls, aus der seinen Teilen anerschaffenen Ordnung, aus der Bildung des menschlichen Leibes, aus der dem Menschen geschenkten Gabe der Weisheit; denn wer diese geschenkt hat, muß freilich auch selbst weise, ja allweise und die Weisheit selbst sein. Der Verfasser führt für die Lehre von Gottes Weisheit auch Aussprüche aus Schriften der Kirchenväter Augustin und Ambrosius an (Z. a. J. G.) § 260. Gegenlehren finden sich bei Vorstius, bei Calvinisten, bei Photinianern, bei Römischen. Der Verfasser verweist hinsichtlich der letzteren drei Religionsparteien auf sein Buch von „der Ehre Gottes“ und bringt hier in seiner Glaubenslehre nur folgendes vor: Die Calvinisten ziehen der göttlichen Weisheit menschliche Klügeleien vor und weisen der Vernunft in göttlichen Geheimnissen ein Urteil zu. Die Photinianer lehren sogar, daß man überhaupt nichts, was mit der Vernunft in Widerspruch steht, glauben dürfe und berufen sich demgemäß zu Widerlegung ausdrücklicher Lehren der heiligen Schrift in den höchsten Geheimnissen des Glaubens auf menschliche Klügeleien; die Römischen tun der Weisheit Gottes insofern Abbruch, als sie **1.** das Wort Gottes, nämlich die heilige Schrift, der Dunkelheit beschuldigen und auch **2.** menschlichen Klügeleien vor göttlichen Stiftungen und Lehren der heiligen Schrift den Vorzug geben (Z. a. J. G.) § 261.

Fragen:

1. Ob Gott Weisheit im eigentlichen Sinne zukommt?

2. Ob man einem erschaffenen Wesen göttliche Weisheit zuschreiben darf?

3. Ob wir der göttlichen Weisheit zu nahe treten, wenn wir die von Gott im Alten Testamente gegebenen Staatsgesetze für abgeschafft erklären?

Wir antworten:

zu **1.** einige Lehrer meinen, man könne Weisheit, Klugheit, Verstand usw. Gott nicht zuschreiben, weil diese Eigenschaften menschliche sind, es liege, wenn man die Frage bejahe, eine Wortvertauschung vor, indem man von Gott richtiger sage, daß Er als Schöpfer andere mit Weisheit und Verstand ausrüste, oder es sei ein vom Menschen auf Gott übertragener Ausdruck, weil Er solches tue, was ein mit wahrer Weisheit begabter Mensch vermöge derselben zu leisten pflege. Besser ist es jedoch, von der menschlichen Weisheit und Klugheit alle Unvollkommenheiten wegzudenken und das, was rein und vollkommen davon übrig bleibt, wahr und eigentlich Gott zuzuschreiben (Z. a. J. G.) § 262;

zu **2.** die Calvinisten bekämpfen unsere Lehre, daß, weil das Fleisch Christi an den göttlichen Eigenschaften tatsächlich teil nimmt, dies also auch von der Allweisheit Gottes gilt. Sie gründet sich auf Luk. 2, 40: „das Kind Jesus ward stark im Geist voller Weisheit", „empfing den Geist der Weisheit und des Verstandes, nicht nach Maß" Jes. 11, 2. Joh. 3, 34, „alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis sind in Ihm verborgen" Kol. 2, 3. Seitens der Gegner wird eingewendet: **a)** was den wahren Gott von den Geschöpfen und falschen Göttern unterscheidet, das konnte in die menschliche Natur Christi sich nicht ergießen und auf diesem Wege ihr mitteilen, also auch nicht göttliche Allwissenheit und Allweisheit, weil diese solche Gott unterscheidende Wesenseigenschaften sind." Wir entgegnen: eine Ergießung von Natur zu Natur wird von uns nicht gelehrt, sondern eine Mitteilung durch persönliche Vereinigung, was etwas ganz anderes ist, **b)** „ein Schluß von der Person auf die Natur ist unzulässig." Wir entgegnen: Wenn etwas von Christi Person ausgesagt wird, so wird Ihm dies entweder nach einer von beiden, oder nach beiden Naturen zugeschrieben. Wenn Christus nun in der Zeit göttlicher Weisheit nach dem Wort des Apostels teilhaftig geworden ist, so kommt Ihm dies nicht nach beiden und nicht nach der göttlichen Natur zu (Ü.: weil Er bereits nach der göttlichen Natur göttliche Weisheit hatte), folglich ist Er dieser Eigenschaft nach der menschlichen Natur teilhaftig geworden, **c)** das Wort des Apostels ist anders, nämlich dahin zu verstehen, daß alle wahre und heilsame Erkenntnis Christi nur von Christo allein zu holen ist." Wir entgegnen: diese Auslegung ist wahr, aber nicht vollständig. Denn der Apostel gibt den Grund der Sache an, nämlich von Christo allein sei alle Weisheit herzuleiten, weil in Ihm die ganze Fülle der Gottheit und somit auch der göttlichen Weisheit wohnt (Z. a. J. G.) § 263;

zu **3.** einige Calvinisten bejahen diese Frage, wir verneinen sie, siehe 16. Lehrstück § 39 (Z. a. J. G.) § 263.

Die Weisheit Gottes dient uns zum Troste im Unglück und in Gefahren, weil der allweise Gott den Weg und die Mittel uns daraus zu befreien versteht, auch wenn wir keinen Ausweg wissen; ferner zur Ermahnung: **1.** uns des Vorwitzes zu enthalten, weil Gott die Weisheit selbst ist und wir daher Seiner Worte und Werke mit Ehrfurcht gedenken sollen; laßt uns mit David Ps. 139, 17. 18 ausrufen: „Wie köstlich sind vor mir, Gott, deine Gedanken; wie ist ihrer so eine große Summe; sollte ich sie zählen, so würde ihrer mehr sein, denn des Sandes;" **2.** im Gebete Vertrauen zu fassen. Weil Gott der allweiseste ist, so sollen wir Ihm die Art und Weise nicht vorschreiben, wie Er uns im Unglück helfen möge, sondern der Erhörung sicher dies Seiner Weisheit überlassen, hierin der Judith gleichend Jud. 8, 10. 14. 16; **3.** für uns selbst Weisheit von Gott zu erbitten, weil Er ihre unerschöpfliche Quelle ist Jak. 1, 5: „So jemand unter euch Weisheit mangelt, der bitte von Gott, welcher sie reichlich jedem gibt," Ps. 94, 10: „der die Menschen alles Wissen lehret," **4.** Gottes in allen Seinen Werken hervorleuchtende Weisheit lobend zu preisen. Ein sehr dienlicher Weg, Gott zu erkennen ist der: über Seine Werke gottesfürchtig nachzudenken, wie wunderbar und staunenswert weise Er alles im Himmel und auf Erden gemacht hat, mit wie weisem Rate Er das Werk der Erlösung beschloß und vollbrachte, wie groß die Weisheit ist, welche wir in Seiner Regierung der ganzen Welt und vornehmlich der Kirche wahrnehmen usw. Diese anbetende Überlegung bewegt uns, daß wir mit David im 139. Ps. Vers 14 sagen: „ich danke dir darüber, daß ich wunderbarlich gemacht bin, wunderbar sind deine Werke und das erkennet meine Seele wohl" und mit Paulus Röm. 16, 27: „dem Gott, der allein weise ist, sei Ehre durch Jesum Christum in Ewigkeit. Amen" (Z. a. J. G.) § 264.

6. Der göttliche Wille und seine Freiheit.

XLI. Wollen ist Gottes Wesen und infolgedessen ist Sein Wille der gerechteste, beste, unabänderlich, ohne fremde Ursache, nicht müßig, sondern tätig, nicht vergeblich, sondern stets wirksam; was Er will, geschieht gleichzeitig mit dem Willensakt und so wie Er es will (Z. a. J. G.) § 265. Die Beweise aus Schrift und Schlußfolgerungen siehe Lehrst. 3 §§ 164. 165 und werden Aussprüche der Kirchenväter Augustin und Damascenus, die hiermit übereinstimmen, vom Verfasser angeführt § 266. Ist auch der Wille Gottes ein einfacher, so lehrt man doch verschiedene Unterscheidungen mit Rücksicht auf die Gegenstände des göttlichen Wollens

und der Weisen, wie Er zu wollen scheint, was Er will. Hiervon handeln wir im Nachstehenden:

1. Polanus unterscheidet einen Willen einzelner Personen in der Trinität im Verhältnis zu den andern, welcher nicht mit dem Willen des einen Gottes nach unserer Vorstellung zusammenfalle und er bezieht sich für diese Unterscheidung auf die Schriftstellen, in welchen Christus von einem Willen Seines Vaters spricht. Allein wegen der Personendreiheit im göttlichen Wesen ist doch nicht ein dreifacher Wille anzunehmen, sondern wie das göttliche Wesen ein einiges, ungeteiltes, im höchsten Grade einfaches ist, so gilt dasselbe von dem göttlichen Willen; die gemeinten Schriftstellen sind aber teils von dem menschlichen Willen Christi (Ü.: z. B. Matth. 26, 39. 42), teils von dem gewollten Gegenstand, nicht vom Wollen oder Willen (Ü.: siehe ([17]), zu verstehen (Z. a. J. G.) § 267.

2. Die Unterscheidung zwischen einem Willen durch „Zeichen" und des „Gefallens" (Beliebens, beneplacitum) ist von den Scholastikern eingeführt, Suarez im Kommentar zu Thomas von Aquino Buch 3, Kap. 2 S. 148: „der Wille des Gefallens ist der innerliche Entschluß des göttlichen Willens, wenn Er etwas will, der Wille durch Zeichen ist nicht innerlich, sondern das äußere Zeichen des göttlichen Willens, womit Er zeigt, was Er will." Solcher Zeichen zählen sie fünf: Gebot, Verbot, Zulassung, Rat und Tat. Luther hat sich diese Unterscheidung angeeignet, Band 6 seiner Werke, Wittenberger Ausgabe im Kom. Kap. 6 S. 98, er sagt: „Wir haben im Neuen Bunde die Taufe, des HErrenmahl, die Absolution und die Predigt des Wortes, diese sind nach dem Ausdruck der Scholastiker der Wille durch Zeichen, worauf zu sehen ist, wenn wir den Willen Gottes wissen wollen; davon unterscheiden sie den Willen des Beliebens, d. i. der wesentliche Wille Gottes, mit andern Worten: Seine Majestät, welche Gott ist schlechthin an sich verstanden, von diesem (Ü.: unerkennbaren) Willen Gottes müssen wir unsere Augen abwenden." Die Calvinisten mißbrauchen diese Unterscheidung, indem sie in bezug auf einen und denselben Gegenstand einen Willen durch Zeichen und einen davon abweichenden Willen des Beliebens annehmen. So Beza und Piscator nach Zitaten des Verf. aus ihren Werken, während andere Reformierte diese Verdrehung der scholastischen Einteilung, welche mit der einfachen Natur Gottes und Seiner Wahrhaftigkeit unvereinbar ist und Gott Heuchelei und Verstellung zuschreibt, nicht lehren; die Remonstranten verwerfen die ganze Unterscheidung, und Danäus auf S. 1293 seiner Werke mißbilligt sie ebenfalls und lehrt, der im Worte geoffenbarte Wille Gottes sei der

des Beliebens und vollkommen. Siehe die Lehrstücke 9 § 113 und 10 § 130 (Z. a. J. G.) § 268.

3. Der in der Tiefe verborgene und der geoffenbarte Wille Gottes, von ersterem sprechen Ps. 36, 7 und Röm. 11, 33, von letzterem Joh. 6, 40. Eph. 1, 13. Die Calvinisten verwenden diese Unterscheidung ebenfalls in einem verwerflichen Sinne, indem sie diese Arten des göttlichen Willens zueinander in einen Gegensatz bringen und in gottwidriger Weise behaupten, daß in Sachen des Heils Gott in der Tiefe Seines Innern das Gegenteil von dem wolle, was Er nach außen hin in Seinem Worte zu wollen verkündiget hat; so Calvin und Beza an den vom Verfasser zitierten Stellen ihrer Werke und andere. Wir erklären diese Lehre für eine Gotteslästerung, wenn wir auch mit dem Apostel Röm. 11, 33 sagen, daß Gottes Gerichte unbegreiflich und Seine Wege unerforschlich sind und daher gern zugeben, daß Seine Gerichte vielfach unergründlich tief sind (Z. a. J. G.) § 269.

4. Der bedingungslose und der bedingte Gottes Wille. Jener ist ein derartiger, daß Er etwas schlechthin und völlig ohne irgend eine in den Kreaturen jetzt oder künftig liegende Bedingung will. Bedingt ist Sein Wille, wenn Er denselben von einer der menschlichen Wahl überlassenen Erfüllung einer Bedingung abhängig macht; von jenen handeln Jes. 46, 10 und Röm. 9, 19, von letzterem Matth. 23, 37: „Jerusalem! ich habe deine Kinder versammeln wollen und ihr habt nicht gewollt," Luk. 7, 30: „die Pharisäer und Schriftgelehrten verachteten Gottes Rat wider sich selbst," Apg. 7, 51: „ihr widerstrebet allezeit dem Heiligen Geist." Der Verfasser handelt hier noch wieder von der Irrlehre der Calvinisten, daß Gott durch einen bedingungslosen Ratschluß der Gnadenwahl und der Verwerfung die Seligen und die Verdammten vorherbestimmt habe § 270.

5. Vorhergehender und nachfolgender Wille. Diese Unterscheidung ist von Chrysostomus eingeführt, wird aber von den Calvinisten verworfen. Chrysostomus nannte diese Arten des göttlichen Willens den ersten und den zweiten, Damascenus den vorhergehenden und den nachfolgenden Willen, Anselm den Willen der Barmherzigkeit und den Willen der Gerechtigkeit. Ersterer ist, daß Gott als ein gütiger Vater alle Menschen selig haben will und daß sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen 1. Tim. 2, 4, letzterer, daß Gott als gerechter Richter die bis ans Ende in Unbußfertigkeit und Unglauben beharrenden Menschen verdammen will. Der Grund dieser Unterscheidung liegt in der wunderbaren Ausgleichung zwischen Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, welche Tertullian kurz so ausdrückt: „Gott ist von Sich aus der beste,

unserm Verhalten gegenüber ist Er gerecht.“ Eine Veränderlichkeit des göttlichen Willens liegt in dieser Unterscheidung nicht, der Richterwille ist dem Gnadenwillen beigeordnet. Die Verwerfung dieser Unterscheidung wird gegnerischerseits so begründet: „Wenn Gott will, daß alle selig werden, so weiß Er entweder nicht, daß dies Ziel nicht zu erreichen ist und dann wäre Gott nicht allwissend, oder Er weiß es und dann will Er das Ziel nicht. Es werden also zwei miteinander in Widerspruch stehende Willensarten angenommen und unsere Seligkeit wird durch uns selbst verursacht.“ Man darf sich aber für diese Unterscheidung auf das Gleichnis vom Hausvater, der ein großes Abendmahl veranstaltete, berufen Luk. 14, 16—24, und unter den Menschen kommen erläuternde Beispiele vor. So will ein Vater allen seinen Kindern wohl und sie zu Erben haben. Wird aber ein Kind beharrlich ungehorsam und entartet, so schließt er es von der Erbschaft aus. Die Obrigkeit will, daß es allen Untertanen wohl gehet, ohne daß ihnen ein Leid geschieht, läßt aber doch diejenigen Untertanen aus dem Wege räumen, welche durch schwere Verbrechen die bürgerliche Gesellschaft stören. Ein Gärtner, der Bäume zieht, will, daß alle Setzlinge wachsen und pflegt sie mühsam; wenn aber doch trockene darunter sich zeigen, so werden sie ausgerissen. Wenn ein Arzt seinen Schwerkranken eine heilsame Arznei verschreibt und einer will sie nicht einnehmen, so läßt er ihn durch des Kranken eigene Schuld sterben. Ein Töpfer will aus seinem Ton lauter brauchbare Gefäße machen; wenn ihm aber eins unter seiner Hand mißrät, so wirft er es weg, siehe zehntes Lehrstück §§ 75. 76 (Z. a. J. G.) § 271.

6. Der wirksame und der erfolglose Wille eine von Augustin, „Handbuch“ S. 100 eingeführte Unterscheidung; ersterer, nämlich daß Gott die Gläubigen selig machen und die Ungläubigen verdammen will, ist unüberwindlich und geht stets in Erfüllung, letzterer, daß alle gut leben und niemand sündigen soll, wird insoweit vereitelt, als nicht alle an Christum glauben, nicht alle fromm leben und daher nicht selig werden; was durch sie selbst verschuldet wird und nicht auf einer bedingungslosen Vorherbestimmung Gottes, wie Calvinisten lehren, beruhet (Z. a. J. G.) § 272.

7. Augustin hat ferner die Unterscheidung eines Willens Gottes a n u n s und anderen Geschöpfen und Seines im Wort geoffenbarten v o n u n s zu vollbringenden Willens eingeführt. Ersterer wird stets erfüllt, aber nicht stets v o n u n s, nämlich dann nicht, wenn wir sündigen; erfüllt wird er von uns, wenn wir das Gute tun. Aber a m Menschen erfüllt Gott stets Seinen Willen, weil Gott aus allem, was

der Mensch tut, macht was Er will. Denn Gott will zwar nicht, daß ein Mensch sündiget; wenn es aber geschieht, so ist es Gottes Wille, seiner zu schonen, damit er sich bekehre und lebe, wenn er aber in Sünden beharrt, so will Er ihn strafen, so daß er dem Arm der Gerechtigkeit nicht entgeht (Z. a. J. G.) § 273.

8. Unterschieden wird ferner der im Gesetz und der im Evangelium offenbarte Wille Gottes (Ü.: die Summa des letzteren ist in Joh. 3, 16 enthalten) § 274.

9. Von einem bewirkenden Willen unterscheidet man ferner einen zulassenden Willen Gottes. Gott wirket nur Gutes, teils selbst, teils durch andere Eph. 1, 11; Er läßt es aber zu, daß Seine Geschöpfe Böses tun und hindert solches nicht, obwohl Er es hindern kann. Er hindert es deshalb nicht, weil Er Gutes daraus hervorzubringen weiß. Die Sünden geschehen also nicht schlechthin mit Seinem Willen und auch nicht schlechthin gegen Seinen Willen. Tertullian nennt den Willen Gottes als Urhebers des Guten den größeren, stärkeren, an dessen Werken Er Wohlgefallen hat, den zulassenden Willen dagegen den geringeren, nachgebenden (Ü.: der Verfasser erwähnt hier auch noch den schlimmen Gebrauch, den die Reformierten, Danaeus und Macovius von dieser Unterscheidung machen, so daß sie sie eigentlich verwerfen und die Ursache der Sünde auf Gott zurückführen) § 275.

10. Gott will endlich, was Er will, teils vermöge einer in Seiner Natur liegenden Notwendigkeit (jedoch im übrigen ungezwungen) nämlich sofern Er Sich selbst, Seine Güte und Ehre will, teils frei ohne irgend eine Notwendigkeit, nämlich das, was Er mit und in der Schöpfung nach Seinem Gefallen will, aber auch nichtwollen konnte. Ist aber einmal hiervon etwas freigewollt, so tritt es mit Notwendigkeit in das Dasein, weil der Wille Gottes unabänderlich ist (Z. a. J. G.) § 276. Vorstius lehrt abweichend: „Gottes Wille bedingt in jedem Ratschluß eine Veränderung in Gott, und Er will tatsächlich manches in der Zeit, was Er vorher nicht wollte. Diese Meinung steht mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in Widerspruch; denn der Wille Gottes fällt mit Seinem Wesen zusammen; eine Veränderlichkeit in Seinen Ratschlüssen bedingt daher eine Veränderlichkeit in Seinem Wesen. Der Wille und ein Ratschluß Gottes, an und für sich betrachtet, ändert sich nicht, wenn auch der Gegenstand, nämlich die Sache, welche beschlossen wird, sich ändert. Ferner lehrt Vorstius: „In Gott ist etwas, was nicht Gott ist, da das Wesen Gottes schlechthin und vollkommen notwendig ist, Seine Ratschlüsse dagegen frei sind und den Umständen Rechnung tragen. Nimmt man an, daß das Wesen und der

Wille Gottes in Gott sich decken und es zwischen beiden in der Wirklichkeit keinen wahren Unterschied gibt, so bleibt Gott keine Freiheit der Wahl. Die Ratschlüsse Gottes sind zum Teil zufällige und von Seinem Wesen weit entfernt." Wir entgegnen: Ein Willensakt, durch welchen Gott in bezug auf die Kreaturen etwas frei beschließt, kann an sich, nach innen, vom Ursprung aus, oder aber mit Beziehung nach außen und in seiner Wirkung betrachtet werden. In ersterer Weise betrachtet ist der Willensakt Gottes Wesen selbst; wie Gottes Wissen Sein Wesen selbst ist, da Gott durch Sich selbst erkennt, so ist Gottes Wille Sein Wesen selbst, da Er durch Sich selbst will; in letzterer Weise betrachtet ist der Willensakt in bezug auf die verschiedenen Gegenstände freilich verschieden, jedoch ohne irgend eine Veränderung oder Vervielfältigung des göttlichen Wesens. Die Ratschlüsse Gottes werden **1.** gegenständlich betrachtet, und insofern sind sie verschieden und ihrer viele, **2.** vom göttlichen Willensakte aus, und insofern sind sie nicht verschieden, und ihrer sind nicht viele, weil der beschließende Wille, das ist der im Wesen Gottes ruhende Akt nicht vielfältig, sondern ein einziger ist (Z. a. J. G.) § 277. Auch auf seiten der Calvinisten wird von unserer Lehre abgewichen, indem sie die Freiheit Gottes zu handeln, d. i. Seinen freien Willen als Gegensatz zu den übrigen göttlichen Eigenschaften hinstellen, nämlich Gott wegen Seiner Wahlfreiheit solche Ratschlüsse zuschreiben, welche mit Seiner Güte, Gerechtigkeit und Weisheit in Widerspruch stehen. Sie sagen z. B., daß Gott zur Sünde antreibe, daß Er einen bedingungslosen Ratschluß der Verdammnis beschlossen habe usw., und wenn wir entgegnen, daß dies mit der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes sich nicht vertrage, so nehmen sie ihre Zuflucht zu dem Satz, daß Gott im höchsten Grade frei handelnd und an keine Gesetze gebunden sei, während doch Gott nur auf die Weise frei handelt, daß Er nicht gegen Seine natürliche Gerechtigkeit und Güte handelt (Z. a. J. G.) § 278.

Fragen:

1. Verhält sich der göttliche Wille auf gleiche Weise zu allen Gegenständen?

2. Ist die Unabänderlichkeit des göttlichen Willens mit Seiner Wahlfreiheit unverträglich?

3. Ist das Böse von Gott gewollt?

4. Folgt aus der Unabänderlichkeit des göttlichen Willens, daß alles mit Notwendigkeit geschieht?

5. Will Gott eine Sache einer andern halber? mit andern Worten: Kann es eine außer Gott liegende Ursache Seines Wollens geben?

Wir antworten:

zu **1.** Gottes Wille hat das Gute zum Gegenstand, und dieses ist ein Doppeltes, nämlich a) das unerschaffene Gute, welches Er selbst ist und b) die Geschöpfe. Demgemäß verhält Er sich auch zu diesen voneinander verschiedenen Gegenständen verschieden, Sich selbst will Gott als Endzweck, die Geschöpfe als Mittel zu diesem Spr. 16, 4, Sich selbst mit innerlicher Notwendigkeit, weil Er das höchste Gut ist, alles andere will Er nach freier Wahl, jedoch mit dem Unterschied, daß Er das bestimmungsgemäße Wesen der Geschöpfe mit reinem Wohlgefallen notwendig liebt, während Er über sie, wie sie wirklich sind, nach freiem Ermessen in Liebe waltet (Z. a. J. G.) § 279;

zu **2.** Nein! denn die Unveränderlichkeit ist nicht eine von außen aufgezwungene sondern innerliche, natürliche und im höchsten Grade willensgemäße Notwendigkeit (Ü.: siehe oben Lehrstück 3 § 168) § 280;

zu **3.** Nein! es ist zwischen dem Bösen der Strafe und dem der Schuld zu unterscheiden, erstere ist nichts eigentlich Böses, sondern ein Übel, welches Gott nach Seiner Gerechtigkeit zur Bestrafung der Sünde verhängt, es ist also vielmehr etwas Gutes; denn der HErr tut es Amos 3, 6. Das Böse der Schuld will dagegen Gott als solches nicht Ps. 5, 5, ich sage „als solches", nämlich dem Begriffe nach; denn für den Täter und der Folge nach kann man der Sünde auch eine gute Seite abgewinnen, da die mit der Erbsünde behaftete Natur des Menschen die Sünde hervorbringt und der Mensch ein Gut ist, welches von Gott nicht der Sünde halber vernichtet wird, sondern erhalten bleibt, nicht als ob Gott an dem Bösen Freude hätte, sondern damit der Mensch als vernünftige Kreatur in diesem Leben vom Bösen sich zum Guten bekehre oder aber im andern Leben der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschieht. Neben der Strafe, welche dem hartnäckig Gottlosen von Gott auferlegt wird, ist eine Folge der Sünde das Gute, was Gott aus ihr hervorzurufen weiß. Dies Gute will Gott, deswegen aber nicht etwa die Sünde; denn zwischen dieser und jenem Guten ist nicht ein wesentlicher Zusammenhang, wie zwischen einem zur Erreichung eines Zwecks dienenden Mittel und dem Zweck, sondern jenes Gute ist einzig und allein der Güte Gottes und nicht der Sünde zuzuschreiben (Z. a. J. G.) § 281;

zu **4.** siehe oben § 270. Der bedingte Wille Gottes schließt die Wahlfreiheit des Menschen ein, nicht aus, läßt ihm seine natürliche Freiheit und bestimmt nicht seinen Willen und seine Handlungen vorweg durch Naturnotwendigkeit § 282;

zu **5.** in einem gesunden Sinne kann man diese Frage bejahen. Wenn man nämlich vom Menschen sagt, er wolle eine Sache um einer andern willen, so kann dies sowohl eine menschliche Unvollkommenheit, als auch eine Vollkommenheit des Menschen bezeichnen, eine Vollkommenheit dann, wenn damit gesagt wird, daß er das, was er will, nicht leichtsinnig, sondern wohl überlegt aus einem guten Grunde wolle; in diesem Sinne kann man auch von Gott sagen, daß Er etwas um eines Grundes willen beschlossen habe, da Er nach der Bibel alles, was Er nach außen will, allgemein um Seiner selbst willen beschließt und ferner jedes einzelne Wollen Gottes einen besonderen Beweggrund hat. Wenn auch allem Wollen Gottes ein einziger Willensakt zugrunde liegt, so leistet doch dieser wegen Gottes unendlicher Vollkommenheit soviel wie viele unterschiedliche Akte, und in jenem umfassenden einzigen Akte will Er das Einzelne in Seiner Weisheit und zweckentsprechend, indem ein jegliches als Ursache für etwas anderes und wegen dieses anderen geordnet ist. Dagegen wird eine Unvollkommenheit mit dem fraglichen Ausdruck bezeichnet, wenn dieser sagen will, daß e i n Akt des menschlichen Willens zu einem anderen menschlichen Willensakt in betreff eines anderen Gegenstands nötigt, welcher mit dem Gegenstand des ersteren Aktes in Zusammenhang steht, gleich wie man durch Zustimmung zu e i n e r Ansicht wegen ihrer Konsequenzen gezwungen sein kann einer zweiten beizupflichten. In diesem Sinne kann man von Gott nicht sagen, daß Er wegen eines vorhergehenden Willensakts zu einem späteren sich entschließen müsse (Z. a. J. G.) § 283.

Die Lehre von der Freiheit des göttlichen Willens dient uns **1.** zum Troste, **a)** weil Gott durch einen vorhergehenden Willen nicht an einen folgenden gebunden und daher nicht gehindert ist, uns zu helfen. Der Urheber der Natur ist durch ihre Gesetze nicht gefesselt. „Unser Gott ist im Himmel" Ps. 115, 3; dieser Spruch will sagen, daß Gott den von Ihm dem Weltall anerschaffenen Naturgesetzen nicht unterworfen ist: „Er kann schaffen, was Er will", **b)** in den Versuchungen, welche die dem Fleische noch anhaftenden Sündenreste verursachen Röm. 7, weil Gott dann, wenn Er zu Seinem Bilde im ewigen Leben uns vollenden wird, da Er selbst im höchsten Maße freien Willens ist, uns ebenfalls in die herrliche Freiheit Seiner Kinder versetzen wird Röm. 8, 21 bis 23, **2.** zur Mahnung **a)** unsern Vorwitz zu zügeln. Wir sollen Gott, der völlig frei handelt, wegen Seiner Werke nicht nach unsrer Vernunft meistern und von Ihm nicht eine Rechtfertigung Seines Tuns fordern Matth. 20, 15. Jer. 18, 6. Jes. 45, 9, **b)** unsern Willen dem göttlichen Willen demütig unterzuordnen,

wie es die Heiligen im Alten Bunde und selbst Christus taten 1. Sam. 3, 18. 2. Sam. 10, 12. 2. Sam. 15, 26. 1. Makkab. 3, 60. Matth. 26, 42, c) die Knechtschaft der Sünde zu fliehen. Gott tut frei und unveränderlich das Gute. Daher sollen auch wir, wenn wir Seine Kinder sein wollen, der Knechtschaft der Sünde entsagend, dem Guten anhangen Röm. 6, 18. Wer Gott dient und Ihm nachfolgt, der ist wahrhaft frei; eine elende Knechtschaft dagegen ist es, zum Sündigen frei sein zu wollen (Z. a. J. G.) § 284.

7. Gottes Wahrheit.

XLII. Gottes Wahrheit wird **1.** als Sein Wesen, d. i. in der Bedeutung, daß Er in Sich selbst wahr ist, **2.** in der Wirkung, welches diese Seite Seines Wesens, Seinen Geschöpfen gegenüber hat, betrachtet. Von dem ersteren handeln Jer. 10, 10. 1. Thess. 1, 9. 1. Joh. 5, 20. 21, von der letzteren die im dritten Lehrstück § 171 genannten Sprüche. Der Verfasser führt den Beweis dieser göttlichen Eigenschaft hier auch noch mit Schlußfolgerungen ([43]) an und zitiert dafür ferner Stimmen von Kirchenvätern §§ 285. 286. Von dieser Lehre weichen ab **1.** nach dem Zeugnis des Nicephorus Buch 18 Kap. 53 die jakobitischen Armenier, welche um das Jahr 640 christlicher Zeitrechnung die Wahrheit als göttliche Eigenschaft verneinten, **2.** Calvinisten, welche in mancherlei Weise sie abschwächen, namentlich indem sie a) zwischen dem verborgenen und dem geoffenbarten Willen Gottes (dem Willen des Gefallens und dem durch Zeichen),*) eine Verschiedenheit annehmen, b) die Verheißungen des Evangeliums ihrer Allgemeinheit zuwider einschränken, c) Gott einen frommen Betrug und heilige Verstellung zuschreiben, d) manche mit der im Worte geoffenbarten göttlichen Wahrheit unverträgliche Irrtümer lehren; näheres im Buche des Verfassers von der Ehre Gottes, sechste Disputation, §§ 1 ff., **3.** die Photinianer, welche ebenfalls mannigfaltige Irrtümer verteidigen und behaupten, daß die Evangelisten, welche nach unserer Lehre Schreiber (amanuenses) des wahrhaftigen Gottes sind, in manchen Schriftstellen zeigen, daß ihr Gedächtnis sie verlassen habe, siehe a. a. O. § 17, **4.** die Römischen, welche a) ein Dogma des Zweifels lehren gegen 1. Joh. 5, 10: „Wer Gott nicht glaubt, der macht Ihn zum Lügner," b) verschiedene mit den heiligen Schriften, den Büchern der göttlichen Wahrheit, unverträgliche Irrtümer hegen und hartnäckig verteidigen, c) den Unterschied zwischen den kanonischen und apokryphischen Büchern der Bibel verneinen, d) alten überlieferten Gebräuchen vor dem göttlichen Worte den Vorzug geben; siehe a. a. O. §§ 39—42 (Z. a. J. G.) § 287.

---

*) Diese Unterscheidung bedeutet, daß Gott einen andern Willen gezeigt haben soll, als er wirklich hatte. Ü.

Fragen:

1. Ist die Wahrheit Gottes ewig?

2. Ist sie unveränderlich?

3. Wird die Wahrheit Gottes dadurch abgeschwächt, daß Gott Reue zugeschrieben wird, oder dadurch, daß man einen Verfall der Kirche lehrt, oder wenn man eine in der Gotteslehre gültige Wahrheit in der Philosophie für falsch erklärt? — Wir antworten:

zu **1.** die unerschaffene göttliche Wahrheit, welche in Gott ist, unterscheidet sich von der erschaffenen Wahrheit in den erschaffenen Sachen unter anderem auch dadurch, daß jene ewig und immer dieselbe ist, ohne irgend einen zeitlichen Fortschritt, dagegen ist die erschaffene Wahrheit nicht von vorneherein ewig, sie kann jedoch hinterher für die Zukunft ewig sein, da geschrieben steht, daß Güte und Wahrheit über uns ewig walten und Gott uns Treue ewiglich hält· Ps. 117, 2. Ps. 146, 6 (Z. a. J. G.) § 288,

zu **2.** die Wahrheit in Gott ist Gott selbst; da Gott nach Seinem Wesen unveränderlich ist, so ist freilich auch von Seiner Wahrheit zu lehren, daß sie unveränderlich ist Röm. 3, 3. 2. Timoth. 2, 13. Die erschaffene Wahrheit ist dagegen in jedem Betracht veränderlich. Gottes Gedanken von den Sachen sind zwar bleibend, aber diese selbst können aufhören zu sein, und damit wird die Wahrheit ihres Seins hinfällig. Eine wahre Ansicht der Menschen kann nicht bloß aufhören wahr zu sein, sondern auch falsch werden; denn wenn der Gegenstand sich ändert, so hört die frühere Meinung von demselben auf zutreffend zu sein und wird unzutreffend, wenn sie nach der Veränderung des Gegenstandes noch länger festgehalten wird. So war vor der Ankunft Christi die Meinung der Juden, daß der Sohn Gottes vom Himmel kommen und Fleisch annehmen werde, zutreffend; wenn aber die Juden, nachdem Er im Fleische sich offenbart hat, bei der Meinung, daß Er noch kommen solle, bleiben, so ist dies ein falscher Wahn ((Z. a. J. G.),

zu **3.** über diese zu verneinenden Fragen siehe oben drittes Lehrstück §§ 174. 175, beziehungsweise des Verfassers Schrift „von der Ehre Gottes" (disput. 4 § 7 und disp. 10 § 42) § 289.

Die Erkenntnis, daß Gott wahr ist, dient uns zum Troste; denn Er wird um Seiner Wahrheit willen Seine Verheißungen treu erfüllen Ps. 89, 34 und sie mahnt uns **1.** auf dieselben uns fest zu verlassen Ebr. 10, 23, **2.** Gott hoch zu loben Ps. 57, 10. 11. Ps. 71, 22, was mit Wahrheit geschieht, wenn wir Seine Gerechtigkeit, Güte, Weisheit, Allmacht, überhaupt alle Seine Eigenschaften, alle Seine Werke und Worte als wahr anerkennen und preisen, **3.** uns selbst der Wahrhaftig-

keit zu befleißigen. Wie Christus uns ermahnt, barmherzig zu sein nach dem Beispiel Gottes, so sollen wir auch Seinem Beispiel folgend wahr sein Sach. 8, 16. „Der Teufel ist ein Lügner und ein Vater der Lüge" Joh. 8, 44. Wer also die Lüge liebt, ist nicht ein Kind des himmlischen Vaters, sondern des Teufels, dessen Werke er tut (Z. a. J. G.) § 290.

Der göttlichen Eigenschaften dritte Klasse: **1. Vollkommenheit,** §§ 291 bis 299 Z. a. J. G.

XLIII. Wie Gott das höchste Wesen ist, so ist Er auch das vollkommenste, was aus der Schrift Hiob 37, 16. Matth. 5, 48, wo Ihm Vollkommenheit Seines Wesens zugeschrieben ist, bewiesen wird. Sie kommt auch Seinen Eigenschaften der Güte, Weisheit, Macht zu, weil diese nichts anderes sind als Sein Wesen. Seine Vollkommenheit ist ewig und unveränderlich. Die Schrift bezeugt Gottes Vollkommenheit auch durch Verneinung von Unvollkommenheiten, so in Hiob 22, 2. 3. Jes. 40, 13. Apg. 17, 25 und durch Hervorhebung der Vollkommenheit Seiner Werke 5. Mos. 32, 4. Jak. 1, 17. Röm. 12, 2, ferner wenn sie sagt, daß einem Menschen, dem Gott günstig ist, nichts fehlt 1. Mos. 15, 1. Ps. 23, 1. Ps. 34, 10. Ps. 73, 25. 2. Kor. 6, 10 § 291. Man unterscheidet von der göttlichen Vollkommenheit, welche schrankenlos ist, eine verhältnismäßige Vollkommenheit (die man auch eine solche in „ihrer Art" nennt), nämlich die Vollkommenheit Seiner Sache im Verhältnis zu ihrer von Gott ihr anerschaffenen Natur, oder zu dem ihr von Gott bestimmten Zweck. So ist ein Pferd vollkommen, wenn es seiner Natur vollkommen entspricht und seinen Zweck vollkommen erfüllt. Dieser Unterscheidung ist die andere gleich zwischen einer Verneinung von Unvollkommenheit schlechthin und einer Verneinung der der Natur einer Sache zuwiderlaufenden Unvollkommenheiten, siehe auch drittes Lehrstück §§ 177. 178. Gottes Vollkommenheit wird ferner durch Schlußfolgerungen bewiesen, welche man **1.** davon ableitet, daß Er das höchste Wesen ist; denn ein solches von andern unabhängiges Wesen muß auch höchst vollkommen sein, **2.** von Seiner Unendlichkeit; denn einem unendlichen Wesen kann nichts mangeln, **3.** von Seiner Einfachheit; denn Einfachheit und Vollkommenheit gehören zusammen, **4.** davon, daß Gott die Quelle aller Vollkommenheiten ist in der Natur, in der Sittlichkeit, im Reich der Gnade und der Herrlichkeit. Der Verfasser führt auch aus Schriften von Kirchenvätern Aussprüche für die Vollkommenheit Gottes an § 293. Als abweichende Lehrer nennt er außer Servet und Vorstius die Calvinisten Beza und Piscator, insofern als sie lehren, es sei notwendig gewesen, daß der Mensch fiel, damit Gott nämlich Gelegenheit habe, Seine Barmherzigkeit und Seine Gerechtigkeit auszuüben (Ü.: denn wenn diese recht hätten, so wäre Gott nicht vollkommen gut) § 294. In §§ 295

bis 297 beantwortet der Verfasser die Fragen, wie es mit Gottes Vollkommenheit sich verträgt, wenn

1. in Spr. 16, 4 es heißt: „Gott mache alles um Sein selbst willen“,

2. Er Gehorsam vom Menschen fordert,

3. Er bei Seinem Wirken von anderen Sich dienen läßt,

(Ü.: zu **1.** vergl. Lehrstück 3 § 180)

zu **2.** dahin, daß dies nicht aus Bedürftigkeit Gottes, sondern zum Besten des Menschen geschieht,

zu **3.** dahin, daß Er diese Dienste nicht nötig, sondern Sich aus freien Stücken mit ihnen versehen hat.

In § 298 wird gefragt: „Inwiefern sind die geschaffenen Vollkommenheiten in Gott, obwohl Er nach ihnen nicht benannt ist und sie nicht bloß voneinander verschieden sind, sondern auch solche vorkommen, welche w i d e r einander sind, z. B. Geist sein und Körper sein?“ Der Verfasser beantwortet diese Frage nicht und bringt nur, was die Scholastiker auf sie antworten. Die Erkenntnis, daß Gott vollkommen ist, dient uns **1.** zum Troste. Denn der vollkommene Gott wird unserer Unvollkommenheit, welcher wir in diesem Leben unterworfen sind, im ewigen Leben, durch unsere Vollendung zu Seinem Bilde, abhelfen und somit uns vollkommen machen 1. Kor. 13, 10. Kap. 15, 28. Vollkommen werden das L i c h t der Erkenntnis, Gutsein unsers Willens, Rechtschaffenheit unserer Neigungen, Freude unseres Herzens, Gesundheit, Klarheit, Unsterblichkeit unseres Leibes uns eigen sein. Ferner mahnt uns Gottes Vollkommenheit **a)** Ihn zu lieben, weil Er allein vollkommen gut ist und „alle Güte“ in Sich vereinigt 2. Mos. 33, 19, während das Gute, welches wir an den Kreaturen lieben, unvollkommen und Stückwerk ist, **b)** Gott zu verherrlichen; denn je vollkommener etwas ist, desto würdiger ist es größerer Ehre und Verherrlichung. Da nun Gott allein im höchsten Grade vollkommen ist, so gebührt Ihm auch die h ö c h s t e, ja Ihm allein a l l e Ehre Ps. 18, 2. 3, **c)** unsere Unvollkommenheit anzuerkennen, denn wir sind immer nur allzusehr geneigt, uns für vollkommen zu halten; wenn wir aber auf Gottes höchste Vollkommenheit blicken, welche Muster und Richtschnur unsers Strebens nach Vollkommenheit sein soll (Ü.: Matth. 5, 48), da werden wir unsere Unvollkommenheit einsehen Hiob 4, 17. 18. 19; **d)** dies eben erwähnte Streben wird zwar in diesem Leben keinen vollen Erfolg haben, sondern erst im zukünftigen Leben wird uns die höchste Vollkommenheit der göttlichen Güte und Barmherzigkeit als Eigenschaft geschenkt werden. Aber ähnlich wie ein Schüler im Schönschreiben die vor ihm liegende Vor-

schrift nicht genau und Strich für Strich nachschreiben kann, aber doch immer beim Buchstabenmalen nach der Vorschrift hinsieht und sie mit seiner Schrift zu erreichen sich bemühet, so soll Gottes Vollkommenheit die Richtschnur unsers Lebens und Handelns sein § 299.

2. Gottes Majestät und Herrlichkeit, §§ 300 bis 305 Z. a. J. G.

XLIV. Wie Gott höchst vollkommen ist, so ist Er auch höchst erhaben und majestätisch. Seine Majestät und Herrlichkeit ist gleich wie die Vollkommenheit die Summe Seiner sonstigen Eigenschaften. Sie ist der Inbegriff Seiner wesentlichen Eigenschaften, Sein Wesen im ganzen. Als Moses dieses selbst, anders als durch ein Sinnbild, zu sehen begehrte, drückte er dies nach 2. Mos. 33, 18 mit den Worten aus: „Laß mich deine Herrlichkeit sehen.“ Darauf antwortete ihm aber Gott V. 20: „mein Angesicht, (das ist: mein Wesen, entblößt von irgend einem äußeren der erschaffenen Welt entnommenen sichtbaren Sinnbild) kannst du nicht sehen.“ Das Angesicht Gottes ist eben Sein Wesen (Er selbst) und in Beihalt jener Frage und dieser Antwort unter Gottes Majestät und Herrlichkeit zu verstehen § 300. Die heilige Schrift lehrt sie **1.** als Gottes Wesen, wenn sie Gott groß, hoch erhaben, herrlich usw. nennt Apg. 7, 2: „Gott der Herrlichkeit“, **2.** aus Seinen Werken, wenn sie uns Jes. 6, 3 zuruft: „Alle Lande sind Seiner Ehre voll“ und uns auffordert, Seine ruhmwürdigen und wunderbaren Werke zu betrachten, **3.** zu unserer Erweckung, wenn sie uns anregt, Gottes Herrlichkeit zu preisen, Ihn zu feiern, zu erhöhen, zu rühmen. Der Verfasser bringt schöne hierher gehörige Aussprüche der Kirchenväter Ambrosius, Basilius und Thalassus. Nach Ambrosius entsprechen in Gott der Länge Seine Ewigkeit, der Höhe Seine Majestät, der Breite Seine Barmherzigkeit, der Tiefe Seine Weisheit und nach Basilius ist die Größe Gottes erhaben über alle Beschreibung. Engel- Erzengel- und Menschen-Zungen können nicht den geringsten Teil der Gottheit würdig genug in Worte fassen § 301. Widersacher der Majestät und Ehre Gottes sind **1.** in der Lehre solche, welche Ihn nicht so anerkennen, wie Er Sich im Worte geoffenbart hat, oder welche Seine Macht, Weisheit und Barmherzigkeit verkleinern, **2.** mit der Tat solche, welche durch ein gottloses äußeres Leben den Feinden Gottes Gelegenheit geben, Seinen Namen zu lästern Jes. 52, 5. Röm. 2, 24, oder unter dem Deckmantel erheuchelter Heiligkeit ihren fleischlichen Lüsten und Begierden frönen, oder die Ehre bei den Menschen mehr lieben, als die Ehre von Gott Joh. 12, 43 (Ü.: und Joh. 5, 44) § 302.

Fragen:

1. Ist die Ehre Gottes etwas von dem Wesen Gottes Verschiedenes?

2. Ist wahre göttliche Ehre in ihrer Unendlichkeit dem HErrn Christus nach Seiner menschlichen Natur mitgeteilt worden? Wir antworteen:

zu **1.** Man versteht unter Ehre Gottes entweder die Summe Seines Wesens, Seine Kraft, Majestät und Herrlichkeit, oder aber die Anerkennung und Feier dieser Majestät seitens der mit Vernunft begabten Geschöpfe, welche Gottes Ehre preisen. In ersterem Sinne ist die Frage zu verneinen, in letzterem Sinne ist freilich die Ehre Gottes etwas von Seinem Wesen Verschiedenes und wird eigentlich Verherrlichung genannt; ebendasselbe bedeutet das Wort Ehre in dem Satze: „Gott wird in der Zeit Ehre gegeben" und in der Aufforderung, Gottes Ehre zu erheben, zu mehren, auszubreiten § 303;

zu **2.** Diese Frage wird von den Calvinisten verneint, indem sie den Spruch Jes. 42, 8: „ich will meine Ehre keinem anderen geben" zur Begründung dieser Verneinung mißbrauchen und zwischen einer rein göttlichen Ehre und einer Ehre des Mittlers, welche jener nahe kommen und höher als die Ehre irgend eines Geschöpfes sein soll, unterscheiden. Wir werden am anderem Orte (Ü.: im siebenten Lehrstücke) die Widerlegung dieses Irrtums und den Beweis unserer Lehre, nach welcher die Frage zu bejahen ist, vollständig bringen und begnügen uns hier mit der Berufung auf Joh. 17, 5, wo Christus betet: „Verherrliche mich Vater bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war." Es ist hiernach zu unterscheiden zwischen der Ehre, welche Christo nach der göttlichen Natur durch die ewige Zeugung vom Vater hat, und derjenigen, welche Ihm nach der menschlichen Natur durch die persönliche Vereinigung und durch die Erhöhung zur Rechten Gottes mitgeteilt ist; ferner ist dem Einwande gegenüber, „daß durch die persönliche Vereinigung allein wesentliche göttliche Eigenschaften der menschlichen Natur Christi nicht mitgeteilt seien," zwischen der Mitteilung der göttlichen Ehre an diese Natur selbst und dem vollen Gebrauch derselben zu unterscheiden (Ü.: letztere ist erst mit der Erhöhung, erstere schon mit der persönlichen Vereinigung eingetreten). Die weitere Auseinandersetzung des Verfassers mit dem Calvinisten Polanus wird hier übergangen § 304. Im Leben dient uns Christen die Erkenntnis der Majestät Gottes **1.** zum Troste **a)** wenn uns die Welt verachtet, es soll uns dann genügen, daß Gott unser höchster Ruhm uns ehrt 1. Sam. 2, 30. 1. Kor. 4, 3. 4, **b)** in der Schmach des Todes. „Es wird unser Leib gesäet in Unehre und wird auferstehen in Herrlichkeit" 1. Kor. 15, 43. Unser Leib ist um der Sünde willen bestimmt worden, der Verwesung und den Würmern preis gegeben zu werden; diese Unehre nimmt Gott von uns, führt unsere Leiber in Herrlichkeit aus den Gräbern heraus,

wird sie verklären, daß sie dem verklärten Leibe Christi ähnlich werden Phil. 3, 21 und wird uns im ewigen Leben herrlich machen Röm. 8, 30. Sie dient uns **2.** zur Mahnung **a)** Gott zu verherrlichen 1. Chron. 17 (sonst 16), 24. Jes. 6, 3. Gott gebührt aller Ruhm; Ihm sei er daher allein durch Verherrlichung und Danksagung dargebracht. Wer für sich Ruhm in Anspruch nimmt, der reißt etwas an sich, was Gott zugehört, und begeht auf diese Weise Abgötterei, **b)** unsern Stolz zu dämpfen. Die Majestät und Herrlichkeit Gottes ist unbegreiflich und unaussprechlich; vor Ihm sollen wir uns daher aufrichtig und mit Ernst demütigen 1. Mos. 18, 27: „ich habe mich unterwunden, mit dem HErrn zu reden, wiewohl ich Staub und Asche bin“ § 305.

3. Die Seligkeit Gottes §§ 306 bis 312 Z. a. J. G.

Wie Gott höchst vollkommen ist, so ist Er auch im höchsten Grade selig, ja die Seligkeit selbst. Man versteht darunter, daß Er an allen Gütern Überfluß hat und daß diese nicht mit Übeln vermischt sind, Gott vielmehr von solchen ganz frei ist. Die Seligkeit hat ferner zur Bedingung Unveränderlichkeit und (weil eine außerwesentliche Eigenschaft trennbar und abänderlich ist) daß Gottes Seligkeit zu Seinem Wesen und zu Seiner Natur gehört, Er mithin die Seligkeit selbst ist. Daraus folgt ferner, daß sie von keinem anderen abhängt, daß Gott also von Sich selbst und durch Sich selbst selig ist und weil dies nicht möglich ist, wenn Er nicht die Güter, an denen Er Überfluß hat, kennt und haben will, so ist auch in Seiner Seligkeit enthalten, daß Er Seiner Vollkommenheit und Seligkeit Sich völlig bewußt ist, sie mit Willen aufs höchste liebt und in ihr ausruhend Befriedigung findet, und hieraus entspringt eine Freude, welche Gott an allen Seinen Werken, die „sehr gut sind“, und als Schöpfer derselben an Sich selbst hat, mehr als sich sagen und ausdenken läßt. Endlich liegt in Gottes Seligkeit auch dieses, daß, weil Er wegen Seines Überflusses an allem Guten Sich selbst genügt, Ihm nichts Gutes fehlt und Er daher nach keinem Gut außer Ihm selbst Verlangen trägt § 306. Beweisend für die Seligkeit sind Schriftstellen und Schlußfolgerungen: I. 1. Tim. 1, 11: „das Evangelium des seligen Gottes“, Kap. 6, 15: „der Selige und allein Gewaltige“, Hiob 35, 6. 7: „Sündigest du, was kann's Ihm schaden?“ „bist du gerecht, was kann's Ihn reicher machen?“ Ps. 50, 12: „wo mich (Gott) hungerte, wollte ich dir nicht davon sagen; denn der Erdboden und alle seine Fülle ist mein“, 1. Joh. 1, 5: „Gott ist Licht und in Ihm ist keine Finsternis“, der Ausdruck „Licht“ bedeutet Gottes Einfachheit, Unveränderlichkeit, Kraft, Lauterkeit, Allwissenheit usw., Ps. 16, 11: „vor dir ist Freude die Fülle“, Ps. 36, 9: „sie werden trunken werden von den reichen Gütern deines Hauses“ usw. § 307.

II. Schlußfolgerungen **1.** die aus der Abstammung des hebräischen und des griechischen Wortes für Seligkeit wird hier übergangen, **2.** daraus, daß Gott das höchste Wesen ist; denn Er ist allein von eigenem Selbst, von eigener Natur, folglich allein der Selige, während die von einem andern herrührenden Wesen, wie ihr Sein auch ihr Wohlsein von dem andern und in dem andern haben, **3.** aus dem vollkommenen Gutsein Gottes. Gott ist das höchste Gut, ja das Gute selbst, folglich ist Er auch im höchsten Grade selig, ja die Seligkeit selbst, **4.** aus Gottes Tätigkeit. Die Seligkeit bestehet im Tätigsein, nicht in einem untätigen Zustand. Nun aber ist Gott lauter Tätigkeit im reinsten Sinne; daraus folgt, daß Er selig ist, **5.** daraus, daß aus Ihm als dem Quell alle Seligkeit anderer fließt; denn daraus folgt, daß Gott in höherer und schöpferischer Weise selig ist § 308. Auch bringt der Verfasser Stimmen von Kirchenvätern für diese Lehre § 309, während nach ihm diejenigen Lehrer Gottes Seligkeit abschwächen, welche Gott ohne Umschweife oder mittelbar durch ihre Lehren zum Urheber der Sünde machen; denn wie der höchsten Seligkeit jedes Übel fremd ist, so kann auch von dem im höchsten Grade Seligen nichts kommen, was vom Übel ist (U.: Jak. 1, 17) § 310.

Fragen:

1. Wird Gottes Seligkeit dadurch beeinträchtigt, daß die Menschen Seinen Willen nicht immer erfüllen?

2. Widerspricht es einer vollkommenen Seligkeit Gottes, wenn von Ihm z. B. Jes. 63, 10 sagt: („das Haus Israel) erbitterte Seinen Heiligen Geist?" vergl. auch Hos. 4. Ps. 90.

3. Inwiefern ist Gott die Seligkeit der Seligen?

Antwort:

zu **1.** Alles, was Gott will, geschiehet und zwar so, wie Er will, daß es geschiehet. Folglich geschiehet nichts ohne Seinen Willen, und Seine Seligkeit leidet daher nicht dadurch, daß die Menschen Seinen Willen nicht erfüllen; denn ihr Ungehorsam gegen Seine Gebote bleibt Seinem Willen unterworfen, weil Er Straffolgen für die Übertretungen bestimmt hat und diese eintreten, siehe drittes Lehrstück § 184,

zu **2.** Die bezeichneten Ausdrücke sind so zu verstehen, daß Gott in den Zeiten des Abfalls Seines Eigentumsvolks gegen dasselbe mit Schärfe einschritt. Wenn von Gott gesagt wird, Er zürne, so bedeutet dies nicht eine Störung Seiner Seligkeit, sondern Seine Strenge gegen Sünder. Denn was derartig von Gott ausgesagt wird, soll keineswegs eine Veränderung in dem Unveränderlichen, eine Verletzung des Unverletzlichen, das Leiden eines Übels in dem Leidensfreien, eine die

Seligkeit des im höchsten Grade Seligen störende Trübung bezeichnen, sondern einzig und allein die Abscheulichkeit des Unrechts, welches in der Verletzung des göttlichen Gebotes liegt, stärker hervorheben.

Zu **3.** Die Scholastiker antworten hier, Gott sei die Seligkeit der Seligen gegenständlich, so daß Er nicht etwa Selbst ihre Seligkeit ausmacht; denn die Erhebung ihrer Seelen, vermöge welcher sie mit dem höchsten Gut, welches Gott als der Gegenstand ihrer Seligkeit ist, in Berührung kommen, sei immer nur etwas Erschaffenes, nicht der Unerschaffene selbst. Die heilige Schrift dagegen spricht sich über die Seligkeit der Seligen in 1. Kor. 15, 28 so aus: „Gott wird alles in allen sein." Gott wird also zwar der Beseliger der Seligen sein, aber ihnen gegenüberstehend bleiben, ein Bewirker des auf Ihn als Gegenstand gerichteten und in Ihm mit allen Wünschen zur Ruhe kommenden Trachtens § 311. Die Erkenntnis der Seligkeit Gottes dient uns Christen im zeitlichen Leben zum Trost. Der selige Gott wird uns im ewigen Leben auch zu Seligen machen; deswegen wird in Apok. 14, 13 verkündet, daß die Toten, die in dem HErrn sterben, Selige sind, weil sie nämlich durch den Tod zum HErrn, das ist zu dem kommen, der die Seligkeit selbst ist und wahrhaft selig zu sein anfangen. Ferner dient die Erkenntnis der Seligkeit Gottes uns zur Mahnung, unsere Seligkeit in Gott zu suchen. Denn da Gott allein in Wahrheit und vollkommen selig ist, so können wir nur in Ihm wahre Seligkeit finden. Bei Ihm ist die Lebensader und die Quelle der Seligkeit Ps. 36, 10, welche frisch erhält und nie versiegt; unsere Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott ist daher die wahre Seligkeit. Im 144. Psalm wird V. 12 bis 14 der irdische Wohlstand eines Volkes beschrieben, aber der königliche Prophet David führt dagegen das Urteil des frommen und wiedergeborenen Menschen an, daß das wahre Wohl in der Erkenntnis Gottes und in Seiner erquickenden Gemeinschaft bestehe. V. 15: „Selig ein Volk, des der HErr sein Gott ist." Diesem Einen wahren Gott, der allein selig und gut ist, Vater, Sohn und Heiligem Geist, sei Preis, Ehre und Ruhm und Gewalt in Ewigkeit, Amen. § 312.

Viertes Lehrstück.

Von dem Geheimnis der allerheiligsten Dreieinigkeit.

Dreieinigkeit und Dreifachheit sind verschieden.

I. Da Gott dem Wesen nach einer, aber eine Dreiheit in den Personen ist, welche nämlich wirklich in jenem einen ungeteilten Wesen unterschieden vorhanden sind § 1, so ist deshalb auch eine Dreieinigkeit der Personen zu lehren. Es bezeichnet nämlich dieser Name die bestimmte Zahl der Personen, ohne die Einheit des Wesens aufzuheben, während mit dem Wort „Dreifachheit" es sich nicht so verhält, aber auch das Wort „Dreifaltigkeit" nicht ganz passend ist § 2; dies hat auch Luther beachtet, und mit Unrecht beschuldigt ihn Bellarmin, ihm habe der Name „Dreieinigkeit" mißfallen. Er hat denselben doch sehr oft gebraucht § 3. Dagegen wird das Wort „Dreieinigkeit" buchstäblich in der heiligen Schrift nicht gelesen, ist aber deshalb keineswegs zu verwerfen, da die mit demselben bezeichnete Wahrheit selbst in der heiligen Schrift deutlich enthalten ist. Thomas sagt: Die Notwendigkeit, mit den Irrlehrern zu streiten, hat gezwungen neue Namen zu finden, um den alten Glauben von Gott auszudrücken § 4. Übrigens kommt der Name Dreiheit (trias) und Dreieinigkeit (Trinitas) schon in den Schriften der alten Kirchenlehrer vor, auch solcher, welche vor Entstehung des Streites geschrieben haben § 5.

II. Die Mehrheit der Personen in einem göttlichen Wesen lehrt die heilige Schrift (Ü.: Alten Testaments), deren Beweisstellen wir nach folgenden Klassen anführen: **1.** durch solche Stellen, in welchen der Plural Elohim von Gott gebraucht wird, wobei überdies zu beachten ist, daß dies Wort für die Pluralzahl a) nicht bloß mit dem Zeitwort im Singular, wie 1. Mos. 1, 1. Kap. 17, 3. Kap. 35, 9. 5. Mos. 5, 26. 1. Chr. 17, 21, sondern auch b) mit dem Zeitwort und Eigenschaftswort im Plural verbunden wird, wie 1. Mos. 20, 13. Kap. 35, 7. 5. Mos. 5, 26. Jos. 24, 19 § 6, **2.** durch solche Stellen, in welchen Gott von Sich im Plural spricht, wie 1. Mos. 1, 26. Kap. 3, 22. Kap.

11, 7. Jes. 6, 8 § 7 (70), **3.** durch solche Sprüche, in welchen Gott von Gott und der HErr vom HErrn spricht z. B. 1. Mos. 19, 24. 2. Mos. 16, 7 § 8, **4.** durch solche Stellen, in welchen der Sohn Gottes erwähnt wird Ps. 2, 7. Spr. 30, 4, **5.** durch diejenigen Stellen, in welchen von Jehova gesagt wird, daß Er einen Engel sende, welchem der Name Jehova, oder göttliche Werke zugeschrieben werden § 9 (44).

Es war das Geheimnis der Dreieinigkeit im Alten Testament nicht ganz unbekannt. Beweis aus dem Alten Testament.

III. Wenn auch das Geheimnis der Dreieinigkeit (Ü.: daß die in These II nachgewiesene Mehrzahl eine drei ist) im Alten Testament nicht so klar wie im Neuen Testament geoffenbart ist, so ist es doch keineswegs damals ganz unbekannt geblieben § 10. Denn es kann die Dreiheit der Personen bewiesen werden **1.** durch solche Sprüche, in denen drei Personen der Gottheit unterschieden gezählt werden 1. Mos. 1, 1. 2, 2. Sam. 23, 2. Ps. 33, 6 § 11, **2.** durch solche Zeugnisse, in welchen der Name HErr und Gott zu drei verschiedenen Malen in einem Zusammenhang wiederholt wird, z. B. 4. Mos. 6, 23—26. 5. Mos. 6, 4. Ps. 67, 7. 8 § 12, **3.** durch das Dreimalheilig der Engel Jes. 6, 3, § 13, **4.** durch jene Stellen, in welchen Gott von Gott, der HErr vom HErrn spricht; denn in den zugleich genannten zwei Personen ist die Person des in der heiligen Schrift redenden Heiligen Geistes mit eingeschlossen. Immer muß man jedoch hierbei daran denken, daß die Dreieinigkeit in jenen Zeugnissen der heiligen Schrift auf eine Weise angezeigt wird, wie sie dem Offenbarungsstande jener Zeiten entsprechend war § 14. Im § 15 wird die Geschichte in 1. Mos. 18 von den drei Engeln auseinandergesetzt (45).

Beweis aus dem Neuen Testament.

IV. Aus dem Neuen Testament können hellere und klarere Zeugnisse vom Geheimnisse der heiligsten Dreieinigkeit entnommen werden. Dieselben können in gewisse Klassen geteilt werden, von denen die erste die Gotteserscheinungen in Taufe und Verklärung Christi Matth. 3, 16, 17 und Kap. 17, 5 usw. umfaßt § 16, die zweite diejenigen Zeugnisse begreift, in welchen der Vater, der Sohn und der Heilige Geist erwähnt werden Matth. 28, 19. Luk. 1, 35. Apg. 10, 38. 1. Joh. 5, (Ü.: die Worte vom Himmelszeugnis in 1. Joh. 5, 7 und in V. 8 „und — Erden" sind schon von Luther für einen nicht kanonischen Zusatz erklärt) § 17 (46). Weitläufiger werden im § 19 diejenigen Sprüche ausgelegt, in welchen das Geheimnis der Dreieinigkeit durch unterschiedene Satzteile angezeigt wird Röm. 11, 36 usw. (47).

Berücksichtigung der Einheit Gottes.

V. Es genügt aber nicht, bloß zu wissen, daß drei Personen in dem göttlichen Wesen sind, sondern man muß außerdem wissen, daß die Gottheit der drei Personen ein ungeteiltes Wesen ist, was bewiesen wird **1.** durch diejenigen Sprüche der heiligen Schrift, welche zeigen,

daß der wahre Gott einer sei, auch ist Gott im höchsten Grade einer § 21, **2.** durch diejenigen Sprüche, welche bezeugen, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist eins sind, z. B. Joh. 10, 28. 29. 30, (Ü.: handeln nur vom Vater und Sohn) wozu bemerkt wird, daß die Einheit der Macht hier die Einheit des Wesens voraussetzt § 22; hierher gehören auch die Sprüche Joh. 14, 9. 10 § 23, desgleichen 1. Joh. 5, 7 § 24, **3.** durch diejenigen Stellen der heiligen Schrift, in welchen der Sohn Gott genannt wird und in welchen der Heilige Geist Gott genannt wird. Denn da außer und neben dem einen wahren Gott kein anderer Gott (Jehova) ist 5. Mos. 4, 35. Jes. 44, 6, um nichts weniger jedoch auch der Sohn Gott ist und der Heilige Geist Gott ist, so folgt, daß der Sohn nicht ist außer dem Vater, sondern in dem Vater und mithin eines Wesens mit dem Vater, weil in Gott nichts ist, was nicht Gott selbst und göttliches Wesen ist usw. Ähnliches gilt vom Heiligen Geist § 25, **4.** die vierte Reihe von Beweisgründen bilden diejenigen Schriftstellen, in welchen ein und dieselben göttlichen Eigenschaften, ein und dieselben göttlichen Werke, eine und dieselbe göttliche Verehrung dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geiste zugeschrieben werden § 26.

Einwurf gegen die Einheit des göttlichen Wesens Vater, Sohn und Heiliger Geist.

VI. Aber es mag irgend ein Irrlehrer sagen: Vater, Sohn und Heiliger Geist sind eins, nicht jedoch nach dem Wesen, sondern nach Gesinnung und Willensrichtung, mithin so, wie es von den Gläubigen in der ersten christlichen Kirche heißt, daß die Gläubigen ein Herz und eine Seele waren Apg. 4, 32 und wird ein solcher Irrlehrer dies erhärten aus Joh. 17, 21, wo der Sohn Gottes betet, daß die Gläubigen alle eins seien, gleichwie der Vater in Ihm und Er im Vater, daß auch jene in Ihnen (Vater und Sohn) eins seien; da nun aber die Einheit der Gläubigen eine Einheit des Herzens, der Gesinnung und Willensrichtung sei Röm. 12, 16. Apg. 4, 32, so folge dasselbe für die Einheit des Vaters und des Sohnes. Die Antwort ist: Man muß den tiefen Sinn der von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zeugenden Sprüche betonen, welche lehren, daß es mit dieser Einheit so bestellt ist, daß sie die Einheit der Macht einschließt; ohnehin unterscheiden sich Macht und Wesen in Gott tatsächlich nicht. Außerdem sind Sohn und Heiliger Geist deshalb und aus dem Grunde mit Gott Vater eins, weil der Sohn Gott ist und der Heilige Geist Gott ist. Folglich sind sie eins nach dem Wesen. Wir räumen also eine Einheit der Gesinnung und des Willens (und insoweit sollen auch die Gläubigen eins sein) ein, aber eine solche, welche die Einheit des Wesens nicht aus- sondern einschließt § 27. So befiehlt Gott: Wir sollen heilig

sein, gleichwie Er heilig ist 3. Mos. 11, 44 usw., nun darf man aber nicht schließen: da die Heiligkeit in uns etwas Außerwesentliches ist, so ist sie es auch in Gott § 28.

VII. Aus dieser Wesenseinheit der Personen folgt **1.** ihr untereinander sich Umfassen (griech. perichoresis) latein. immanentia et circumincessio, d. i. Ineinandersein und Umeinandersein, aber ohne Zusammenmischung und Verschmelzung § 29; von der Vielfältigkeit des Ineinanderseins und den Erfordernissen des Umeinanderseins handelt § 30, ferner **2.** die vollständige Gleichheit der Personen § 31. Aber es könnte jemand entgegnen: eben dadurch ist der Vater größer als der Sohn, weil ersterer, der von niemand geboren ist, den Sohn geboren hat. Es wird geantwortet: Das Geborensein bezeichnet ein Verhältnis; es hat also der Sohn dieselbe Macht, welche der Vater hat, aber das Verhältnis ist ein anderes § 32 ([48]), **3.** daß es unrichtige Aussagen sein würden, wenn man sagen wollte, die drei Personen seien Teile der Dreieinigkeit, oder das Wesen sei die Gattung, die Personen die Arten, oder das Wesen sei die Art, die Personen die Einzelwesen §§ 33. 34, **4.** daß eine Person nicht im Sinne eines Vorzugs vor einer der andern als Gott zu bezeichnen und zu bestimmen ist § 35, **5.** daß die Werke Gottes nach außen hin ungeteilte sind, vgl. Joh. 5, 16. 17. Kap. 4, 10; denn an die Einheit des Wesens ist die Einheit der Macht, an die Einheit der Macht die Einheit der Werke geknüpft §§ 36. 37. Auch darf man den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist nicht als drei Urheber oder drei oberste Ursachen der Rechtfertigung bezeichnen, oder gar den Sohn als ihre werkzeugliche Ursache § 38. Jedoch sind die Werke Gottes nach außen hin den drei Personen nur in der Art gemeinschaftlich, daß dabei eine Ordnung und eine Unterscheidung unter den drei Personen gewahrt wird § 39.

Beweis, daß eine wirkliche Verschiedenheit der Personen besteht.

VIII. Obwohl nur eine Gottheit, gleiche Herrlichkeit und gleich ewige Majestät dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste eigen ist, so ist doch eine andere Person der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der Heilige Geist § 40. Den wahren und tatsächlichen Unterschied der Personen zeigen **1.** jene oben angeführten Beweise, **2.** darunter besonders die Gotteserscheinungen bei der Taufe und Verklärung Christi, **3.** die Fleischwerdung des Sohns und die sichtbare Ausgießung des Heiligen Geistes, **4.** die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes, **5.** die Sprüche, welche ausdrücklich aussagen, daß der Vater eine vom Sohn und Heiligen Geist, der Sohn eine vom Vater und Heiligen Geist und letzterer eine vom Vater und Sohne verschiedene Personen seien § 41. Die Scholastiker haben sich

sehr bemüht, den Unterschied der göttlichen Personen zu erforschen und darzustellen. Ihre Ergebnisse stimmen jedoch nicht überein (Z. a. J. G.) § 42. Wir sagen: die Personen der heiligen Dreieinigkeit sind wahr und wirklich unterschieden, nicht aber dem Wesen nach und auch nicht wegen hinzugekommener abweichender Eigenschaften, sondern persönlich, d. h. nach der Weise einer selbständigen Existenz (griech. hyparxis) § 43. Es wird daher auch eine Zahl der Personen angegeben; aber, wie Biel bemerkt, das Wort „Zahl" ist nicht streng zu nehmen, sondern nur in dem Sinne, daß es eine Mehrheit bezeichnet mit Offenlassung der Frage, ob die Einzelnen in der Mehrheit nach ihrem Wesen unterschieden sind oder nicht § 44. Denn die Besonderheiten der Personen sind weder Bestandteile noch Vervielfältigungen des göttlichen Wesens § 45.

IX. Die Unterscheidung der Personen gründet sich zunächst innerhalb der Gottheit auf die Verschiedenheiten im Ursprung, durch welche eine Person von jeder andern wahr und wirklich sich unterscheidet. Eine persönliche Besonderheit des Vaters ist das Nichtgeborensein; denn der Vater ist von niemand gemacht, noch geschaffen, noch geboren; eine persönliche Besonderheit des Sohnes ist das Geborensein; denn der Sohn ist vom Vater allein, nicht gemacht, nicht geschaffen, sondern geboren. Eine persönliche Besonderheit des Heiligen Geistes ist das Ausgehen, weil der Heilige Geist vom Vater und Sohne nicht gemacht, noch geschaffen, noch geboren, sondern ausgehend ist §§ 46. 47. 48. Aber man möchte sagen: Wieviele Verhältnisse innerhalb der Gottheit sind, so viele sind Personen. Nun sind es aber vier Verhältnisse: **1.** Gebären, **2.** Geborenwerden, **3.** Ausgehenlassen, **4.** Ausgehen. Es wird geantwortet: das Verhältnis untereinander und die persönliche Besonderheit sind zwar sachlich innerhalb der Gottheit ein und dasselbe; indessen sind doch die Personen, wenn man sich genau ausdrücken will, nach ihren persönlichen Besonderheiten, nicht nach ihren Verhältnissen zueinander, zu unterscheiden, da jene die kennzeichnenden Eigentümlichkeiten sind § 49 ([49]). Man möchte aber auch sagen: das Nichtgeborensein sei ein verneinender Ausdruck, besser sei es daher festzusetzen, daß Zeugung und Ausgehenlassen den eigentümlichen Charakter des Vaters ausmachen. Zu erwidern ist: Freilich ist der Ausdruck im Wortklang ein verneinender, in der Sache selbst aber ein bejahender § 50. Im § 51 wird auseinandergesetzt, in welcher Weise Boëthius gesagt habe: das Verhältnis allein ist es, welches die Mehrheit der Personen in der Dreieinigkeit ausmacht ([50]).

Einwurf.

Die Personen sind nicht allein innerhalb der

X. Nicht jedoch bloß innerhalb der Gottheit werden mit den bereits erwähnten Besonderheiten die Personen der allerheiligsten Drei-

einigkeit unterschieden, sondern auch nach außen hinsichtlich ihrer Werke und Wohltaten den Kreaturen, besonders der Kirche gegenüber. So wird dem Vater die Schöpfung, dem Sohn die Erlösung, dem Heiligen Geist die Heiligung zugeschrieben. Denn obwohl der Sohn von dem Werke der Schöpfung nicht ausgeschlossen ist, wie auch nicht der Heilige Geist, weil die Werke der Dreieinigkeit nach außen ungeteilt sind, so muß man dies doch mit Feststellung der Besonderheit und Ordnung des Handelns für jede der drei Personen verstehen. Es hat also der Vater so geschaffen, daß Er durch den Sohn im Heiligen Geiste alles geschaffen hat §§ 52. 53. Die durch die Verhältniswörter „aus“ („von“), „durch“ „in“ bezeichneten Unterschiede sind jedoch nicht so zu verstehen, als ob dadurch die Wesenseinheit der göttlichen Personen beeinträchtigt würde § 54 ([51]).

Gottheit, sondern auch nach außen der Kreatur gegenüber zu unterscheiden.

XI. Da also die Personen der heiligsten Dreieinigkeit wahr und wirklich unter sich unterschieden sind, so gilt als theologische Regel: die Werke der Dreieinigkeit sind drinnen in Gott geteilte, d. h. jede Person hat ihre besonderen nicht allen gemeinschaftlichen Werke §§ 55. 56 ([52]). Was aber den Unterschied betrifft zwischen dem göttlichen Wesen und der in jeder der drei Personen vorhandenen persönlichen Besonderheit, so wird derselbe von Gerson als ein wirklicher Unterschied, von Thomas als Unterscheidung der menschlichen Auffassung, von Biel aber und Occam als ein formaler Unterschied bestimmt § 57; welchen Sinn Biel mit diesem Ausdruck verbindet wird in § 58 ff. dargelegt und diese Bestimmung in § 61 ([53a]) gebilligt.

Beschaffenheit des Unterschiedes zwischen dem Wesen und den persönlichen Besonderheiten.

XII. Es kommen verschiedene Formeln vor, welcher die Alten sich bedient haben, um dies Geheimnis kurz auszudrücken § 62. So sagt z. B. Hilarius: „Der Vater und der Sohn sind eins, nicht einer“ und Gregor von Nazianz: „In der Dreieinigkeit ist ein anderer und ein anderer, nicht aber ein anderes und ein anderes § 63. Es kommen aber auch irreführende Fassungen vor, von denen im § 64 einige mitgeteilt werden; diese muß man vermeiden ([53b]). Ferner wird die Frage aufgeworfen, ob die Dreieinigkeit von den Menschen durch ihre natürliche Vernunft erforscht werden könne, was Scotus bejaht; seine bezügliche Darlegung wird im § 65 geprüft. Raymund lehrt ebenso § 66, während nach Thomas und Faber dies nicht richtig ist § 67. Auf diese Frage kann mit Unterscheidung geantwortet werden zwischen den möglichen Erläuterungen und Beweisen einerseits, welche das vorher in der Schrift geoffenbarte Geheimnis von hinterher auf irgend eine Art deutlicher zu machen geeignet sind und zwischen ursprünglicher selbständiger Entwickelung rein aus der Vernunft

Kann die Dreieinigkeit durch die Vernunft von den Menschen erforscht werden?

(a priori) andererseits; daß durch letztere von uns jenes Geheimnis entdeckt oder auch nur bestätigt werden könne, wird bestritten § 68. Die Gleichnisse, welche die Alten zur Veranschaulichung dieses Geheimnisses benutzt haben, nämlich von der Seele, ihrem Verstande und ihrer Liebe, ferner von der Sonne, ihrem Körper, Licht und Wärme usw. werden im § 71 beurteilt, und daran wird zugleich die Mahnung geknüpft, dieses höchste Geheimnis auf Wegen der Weltweisheit nur mit Maß, Vorsicht und Ehrfurcht zu untersuchen § 72. Wenn endlich noch gefragt wird, ob den alten Philosophen die Dreieinigkeit bekannt gewesen sei, wovon einige Spuren angeführt werden § 73, so muß man wissen, daß, was man in den Schriften der Philosophen hierüber finden mag, entweder dem Inhalt der heiligen Schrift nur wenig ähnlich ist und keineswegs mit demselben sich deckt, oder aus den Schriften der Propheten, hauptsächlich aber des Moses von den Philosophen entlehnt ([54]) und unter Verheimlichung der Quelle gleichsam entwendet ist § 74.

Gegner.

XIII. Es haben in bezug auf gegenwärtigen Artikel schwer geirrt § 75. 76: **1.** Praxeas um 200 christlicher Zeitrechnung, welcher behauptet hat, es sei n u r e i n e Person der Gottheit, diese werde in den verschiedenen Beziehungen bald Vater, bald Sohn, bald Heiliger Geist genannt § 77, **2.** Sabellus um das Jahr 260, welcher sagte, in dem einigen Wesen der Gottheit seien drei Namen oder Benennungen; nicht aber drei unterschiedene Personen § 78, sein Lehrer in diesem Irrtum war aber Noëtus § 79, **3.** Paul von Samosata um das Jahr 270, welcher lehrte, es sei ein einiger Gott, und in Gott sei immer Sein Wort und Sein Heiliger Geist, aber Wort und Geist seien nicht selbständige Personen § 80, **4.** die Patripassianer, welche auch Sabellianer und Noëtianer waren § 80, **5.** Photinus, welcher um das Jahr 345 die bereits verdammte Ketzerei des Samosataners erneuerte und behauptete, Gott sei alleinstehend, Christus habe in Maria seinen Anfang genommen § 81, **6.** Michael Servet ein Spanier, welcher im sechszehnten Jahrhundert dasselbe gelehrt hat, wie jene alten Irrlehrer, nämlich, daß nur e i n e Person der Gottheit sei, welche auf eine und die andere Art sich dem menschlichen Geschlechte vergegenwärtige, und die drei hauptsächlichen Arten solcher Offenbarung seien der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Aber wegen dieser Lästerungen wurde im Jahre 1555 Servet zu Genf verbrannt. Seine Anhänger sind gewesen Georg Blandrate, Paul Aciat, Lälius Socinus, Franz David und andere in Polen und Siebenbürgen § 82.

Einwürfe Photins gegen das Geheimnis der allerheiligsten Dreieinigkeit.

XIV. Die Neu-Samosatenianer bedienen sich ungefähr folgender Gegengründe: **1.** „Wenn das göttliche Wesen nur in der Einzahl vorhanden ist, so folgt, daß in demselben nicht drei unterschiedene Personen sein können, da eine Person nichts anderes ist, als ein geistiges Einzelwesen. Nun ist aber der Vordersatz wahr, also auch der Folgesatz." Es wird geantwortet: Beides, angeblich sich Widersprechende, behauptet die heilige Schrift, es muß daher auch beides vom Glauben angenommen werden, wenn auch unsere Vernunft solches nicht fassen kann. Auch sagen wir nicht, daß Gott in einer und derselben Beziehung eins und drei sei, sondern Gott sei im Wesen eins, in den Personen drei (Romberg: Diese Bemerkung ist wohl zu beachten denen gegenüber, die so reden, als sei die christliche Dreieinigkeitslehre ein Ja- und Neinsagen) § 83; **2.** „Man darf nicht zulassen, was irgend den Glauben an die Einheit Gottes schwächt, dies tut das Bekenntnis zur Dreieinigkeit und ist folglich nicht zuzulassen." Es wird geantwortet: Die Mehrheit der Daseinsweisen hebt die Wesenseinheit nicht auf, denn es ist die Einzahl eines und desselben Wesens im Vater, Sohn und im Heiligen Geist; Vater, Sohn und Heiliger Geist sind folglich nicht mehrere Götter. Wenn ein Teil des göttlichen Wesens im Vater, ein anderer Teil im Sohne usw. gelehrt würde, so vertrüge sich allerdings die Einheit Gottes mit solcher Lehre nicht § 84; **3.** eine Lehre ist nicht zu billigen, durch welche die Herrlichkeit des einen Gottes verdunkelt wird, welcher der alleinige Vater ist unsers Herrn Jesu Christi. Nun aber geschieht solche Verdunkelung durch die Lehre von der Dreieinigkeit. Folglich ist diese Lehre zu mißbilligen." Es wird mit Bestreitung des Untersatzes in dieser Schlußfolgerung geantwortet, denn es ist der Sohn nach Ebr. 1, 3 „der Glanz der Herrlichkeit und das Ebenbild des Wesens des Vaters" und bestimmt sagt Joh. 5, 23 „daß alle den Sohn ehren sollen, wie sie den Vater ehren, da wer den Sohn nicht ehret, auch den Vater nicht ehre." Von der dem Vater zu gebenden göttlichen Ehre sind also nur die Geschöpfe ausgeschlossen, nicht aber der Sohn, nicht auch der Heilige Geist, welche desselben göttlichen Wesens sind mit dem Vater § 85; **4.** „eine Lehre ist nicht zu billigen, durch welche der Grund des Heilsweges leicht umgestürzt werden kann. Nun aber kann dies durch die Lehre von der Dreieinigkeit leicht geschehen. Folglich ist dieselbe nicht zuzulassen." Die Gegner wollen den Untersatz in dieser Schlußfolgerung damit beweisen, daß wir für die Einrichtung und Ordnung des Heils, welches der Vater in uns durch den Sohn als Erlöser und durch den Heiligen Geist als Heiligmacher wirke, die Lehre von der Dreieinigkeit als unentbehrlich bezeichnen. Es wird mit Be-

streitung der Richtigkeit der Schlußfolgerung geantwortet; denn deswegen, weil unsere Vernunft sich nicht zu diesem Geheimnis erheben kann, ist dasselbe nicht zu leugnen, ja vielmehr aus dem geoffenbarten Worte zu lernen und zu glauben § 86; **5.** „eine Lehre ist nicht zuzulassen, welche kein geringes Hindernis für die Heiden ist, zu uns überzutreten. Nun ist aber das Bekenntnis zur Dreieinigkeit ein solches Hindernis. Folglich ist es nicht zuzulassen.“ Es wird geantwortet: Verflucht sei eine Förderung solcher Heidenbekehrungen, wenn der Übertritt der Heiden zum Christentum nur auf Kosten der Ehre und der Wahrheit Gottes erreicht wird § 87.

Weitere Ausführungen zum vierten Lehrstück im Schlußband vom Jahre 1625.

Von dem Geheimnis der allerheiligsten Dreieinigkeit.

I. Der Verfasser beginnt nach einem Gebet (Ü.: in Worten Alcuins) mit einer einleitenden Betrachtung in den §§ 2 bis 37, welcher er in den weiteren Paragraphen die Ausarbeitung der Lehre selbst folgen läßt § 1: Er stellt in jener nachstehende sechs Leitsätze auf:

A. Das Geheimnis der Dreieinigkeit ist allen, die da selig werden wollen, zu wissen und zu glauben notwendig.

B. Von diesem Geheimnis muß nicht nur aufbauend gelehrt werden, sondern es ist auch was die Widersacher dagegen vorbringen abzuweisen und zu widerlegen.

C. Dasselbe muß und kann aus den vollkommenen klaren Quellen der heiligen Schriften bewiesen werden, nicht aus den abgeleiteten Büchlein der Kirchenväter und auch nicht aus den unklaren Wasserlachen der Scholastiker.

D. Dasselbe kann und muß nicht nur aus dem Neuen, sondern auch aus dem Alten Testamente begründet werden.

E. Aus der natürlichen Vernunft, zumal aus der reinen Vernunft (a priori), kann dies Geheimnis nicht bewiesen werden und ist auch ein solcher Beweis unzulässig.

F. Es ist unstatthaft, dasselbe mit der natürlichen Vernunft zu bekämpfen, und sie vermag es auch nicht zu widerlegen.

Das Geheimnis der Dreieinigkeit ist allen, welche selig werden wollen, zu wissen und zu glauben notwendig.

Zu A. (§§ 2 bis 12.)

Es wird nicht von allen Gliedern der Kirche eine gleiche Stufe der Erkenntnis von diesem Geheimnis verlangt, und so ist auch im Neuen Testamente dasselbe klarer als im Alten enthüllt. Überhaupt ist ein vollkommenes und anschauliches Wissen dieses Gegenstandes in diesem Leben unerreichbar 2. Mos. 33, 20. 1. Kor. 13, 9; indessen um selig zu werden genügt andererseits auch nicht, ein verworrenes und unentwickeltes Erkennen und Bekennen, daß drei Personen der Gottheit sind, sondern es muß das, was von diesem Geheimnis offenbart ist, mit Unterscheidung auseinandergesetzt werden § 2.

Die so verstandene Wahrheit unsers Leitsatzes beweisen wir mit folgenden fünf Gründen:

1. Gott hat den Ausdruck Seines Wesens in der Schrift niedergelegt, damit wir dasselbe daraus erkennen. Wer Ihn nun so, wie Er sich in Seinem Worte enthüllt hat, nicht erkennt, der irrt von dem wahren Gott ab, und wer die Beschreibung Seines Wesens, wie Er sie in der heiligen Schrift überliefert hat, nicht kennt, der kennt Gott selbst nicht, und wer sie verneint, verneint Ihn selbst. Nun aber kennt jeder, wer das Geheimnis der Dreieinigkeit nicht weiß, Gott nicht so, wie Er sich in Seinem Worte offenbart hat. Folglich irrt ein solcher von dem wahren Gott ab und kennt Gott selbst nicht. Der Obersatz ist unbestreitbar wahr, die Wahrheit des Untersatzes wird sich aus dem folgenden ergeben § 3.

2. Die Personen der Trinität sind unter sich in engster und unauflöslicher Einheit verbunden, so daß keine außerhalb der anderen ist und eine nur zusammen mit den anderen erkannt, verehrt, angebetet werden kann. Denn die Erkenntnis eines Gegenstandes hat in der Natur desselben Maß und Richtschnur, nun aber besteht die Natur der drei Personen der Gottheit in ihrer Wesenseinheit und dem gegenseitigen In- und Umeinandersein Joh. 14, 11: „Ich bin im Vater und der Vater ist in mir.“ Folglich kann jede der Personen nur zusammen mit den andern erkannt, verehrt und angebetet werden § 4.

3. Hierzu kommt die ausdrückliche Versicherung des Heilands Matth. 11, 27: „Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren.“ Hieraus folgt, daß der Vater nur durch Offenbarung im Worte seitens des Sohns den Menschen bekannt werden kann. Dazu kommt das hellleuchtende Wort Joh. 5, 73: „auf daß sie alle den Sohn so ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht, der ihn gesandt hat.“ Wer

Christum nicht als den wahren Gott anerkennt, der ist ein solcher, welcher ihn nicht so, wie den Vater ehret und folglich auch nicht den Vater als den wahren Gott ehrt, erkennt, anbetet. Hierin liegt der Grund für den Spruch 1. Joh. 2, 23: „Wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht und 2. Joh. 9: „wer nicht in der Lehre Christi bleibt, der hat keinen Gott" § 5.

4. Obwohl die Heiden aus dem Licht der Natur Gottes Einheit, Gerechtigkeit, Güte erkannten, so wird ihnen dennoch die Gottes-erkenntnis abgesprochen, weil sie Ihn nicht als den Dreieinigen erkannten Eph. 2, 12: „ihr waret ohne Gott" und zwar „daher, weil sie ohne Christo waren," vergl. Apg. 17, 30. Röm. 10, 14. Gal. 4, 8; und aus diesem Grunde wird ihnen auch die ewige Seligkeit abgesprochen, welche auf der Erkenntnis Jesu Christi beruhet 1. Joh. 5, 11. 12. Joh. 17, 3 § 6.

5. Auf dem Geheimnis der allerheiligsten Dreieinigkeit gründet sich die ganze Haushaltung des Heils. Folglich ist zur Seligkeit Glauben und Bekennen derselben notwendig. Den Vordersatz beweise ich so: Seit dem Fall des ersten Stammelternpaars werden alle Menschen unter dem Joche der Sünde und in der Knechtschaft des Teufels geboren; sie sind von Natur Kinder des Zorns Eph. 2, 3. Von diesem Zorne Gottes kann niemand befreit werden, es sei denn durch Christum, wenn Er mit wahrem Glauben ergriffen wird. „Wer nicht dem Sohne glaubet, über dem bleibet der Zorn Gottes" Joh. 3, 36. Der Grund ist offenbar der, weil niemand für seine Sünden eine hinreichende Genugtuung leisten, Gottes unendlichen Zorn sühnen und sich selbst aus Satans Herrschaft befreien kann und weil, folglich ein jeder, welcher nicht Christi Genugtuung und Gehorsam mit dem Glauben sich aneignet, unter der Last der Sünde, des göttlichen Zorns und der Verdammnis — dieser drei sich gegenseitig bedingenden Stücke — bleiben muß. Nun aber glaubt nicht und kann nicht glauben an den Sohn, wer von Ihm nichts weiß, und wer die Gottheit des Sohnes leugnet, kann bei Ihm nicht die Genugtuung für seine Sünden suchen, weil zu dieser eine unendliche Kraft erforderlich ist § 7.

Unser Leitsatz wird unter den Zeugnissen der Kirchenväter z. B. durch das athanasische Bekenntnis in den Worten bestätigt: „Wer da selig werden will, der muß vor allen Dingen den rechten christlichen Glauben haben, nämlich den, daß wir einen einigen Gott in drei Personen und drei Personen in einiger Gottheit ehren" § 8. (Zu §§ 3 bis 5. 7. 8. Z. a. J. G.) Wir behaupten unsern Leitsatz **1.** gegen die Photinianer, welche ihn geradezu verneinen § 9, **2.** gegen diejenigen

unter den Römischen, welche behaupten, dies Geheimnis könne nicht aus der Schrift bewiesen werden, den Heiden die ewige Seligkeit zusprechen und eine unentwickelte Kenntnis von der Dreieinigkeit für genügend erachten § 10.

Frage 1: War auch im Alten Bunde der Glaube an das Geheimnis der Dreieinigkeit zum Heil notwendig? Die angeführten Gründe sind allgemeine und gelten also für alle Gläubigen, nicht bloß unter dem Neuen, sondern auch unter dem Alten Bunde, daher bejahen wir diese Frage, und wir werden Beweisstellen für unser Bekenntnis von der Dreieinigkeit weiter unten nicht bloß aus dem Neuen, sondern auch aus dem Alten Testament bringen, wir geben indessen zu, daß aus dem Neuen Testamente größere Helle und Klarheit in dieser Lehre zu entnehmen ist, so daß Luthers Äußerung, daß, wie er oft zu sagen pflegte, das Neue Testament ihm der Sonne vergleichbar zu sein scheine, von welcher das Alte Testament als dem Monde vergleichbar sein Licht entleihe, hier auch Anwendung findet. Wir machen an dieser Stelle das Psalmwort Ps. 81, 10: „Israel, du sollst keinen andern Gott haben, noch einen fremden anbeten" geltend. Man kann auch im Anschluß an die Septuaginta und Vulgata für das mit „andern" übersetzte hebräische Wort des Grundtextes sagen: „neu", „frisch". (Ü.: Der unveränderliche ewige Gott ist selbstverständlich im Alten Bunde derselbe, wie ihn der Neue lehrt, also dreieinig, aber der Heilige Geist wird Grund gehabt haben, zum eigentlichen Sitz dieser Lehre nicht das Alte Testament zu machen.) Gegen dies Verbot sündigen die Photinianer gröblich, indem sie lehren, Christus sei im Neuen Bunde zum Gott gemacht worden. Denn so sagt Socin: „durch Sprüche des Neuen Testaments genötigt, anerkennen wir Christum als unsern Gott und beten Ihn als solchen an, während wir nicht nur sagen, daß er damals als der Psalm verfaßt wurde, dem Volke Gottes als damals zu verehrender Gott unbekannt war, sondern sogar zu behaupten kein Bedenken tragen, daß er damals in Wirklichkeit nicht da gewesen ist." Nach Angabe des Dr. Chemnitz auf S. 1 Loc. Kap. 2 „de Trinit." Seite 80 hat es schon vor der Zeit der Socinianer Leute gegeben, welche mit den Worten lästerten, „es sei auf den Synoden von Nizäa und Konstantinopel die Dreieinigkeit fabriziert, vorher habe die Kirche ohne Verletzung des frommen Glaubens an einen einigen Gott geglaubt." Diese Lästerung haben die Photinianer sich ehedem schon zu eigen gemacht, indem sie mit Bitterkeit gegen die Väter der Synode von Nizäa wüteten, welche sie für ungebildete Bauern erklärten. Wir verdammen diese Lästerer, denn jene Väter stellten nur einen alten Glaubenssatz fest und keine neue Lehre, und ebenso verwerfen wir die Meinung der Wiedertäufer, welche vom Heiligen Geist behaupten, daß

Seine Gottheit im Alten Bunde unbekannt gewesen und erst nach der Himmelfahrt Christi durch die Apostel offenbart sei, wie sie aus Apg. 19, 2 zu beweisen suchen. Vielmehr ist der Heilige Geist die dritte Person der Gottheit und davon gibt es ebenso wie von der Gottheit des Sohnes im Alten Bunde helle und einleuchtende Zeugnisse § 11 (Z. a. J. G.).

Frage 2: Können die Photinianer bei Aufrechthaltung ihrer Lehrsätze mit Wahrheit behaupten, oder erklären sie mit Überzeugung, daß unser Bekenntnis zu einem dreieinigen Gott kein verdammlicher Irrtum sei? Der Verfasser verneint diese Frage und führt Belege für diese Verneinung aus den Schriften von Socinianern an, nach welchen sie dieses unser Bekenntnis bald einen gotteslästerlichen und verabscheuenswerten Glaubenssatz, bald eine widerchristliche Lüge usw. nennen § 12.

Von dem Geheimnis der Trinit. ist nicht nur aufbauend zu lehren, sondern es ist auch das, was die Widersacher dagegen vorbringen, zu widerlegen.

Zu B. (§§ 13. 14.)

II. Der erste Teil dieses Leitsatzes findet in der ersten These seine Begründung; denn weil nach letzterer der Glaube an den dreieinigen Gott zur Erlangung der Seligkeit notwendig ist, aber seit dem Fall in der Natur des Menschen nicht liegt und ihr nicht angeboren ist, so muß diese Lehre in der Kirche aus dem Worte Gottes vorgetragen, recht erklärt und den Christen, je weniger sie davon wissen, desto mehr eingeprägt werden, damit sie zur wahren Gotteserkenntnis und durch sie zum ewigen Leben angeleitet werden Joh. 17, 3. Kap. 20, 31. Der zweite Teil dieses Leitsatzes ist nicht so zu verstehen, daß alle Prediger in allen ihren Kanzelreden die Irrtümer der Photinianer widerlegen sollen, sogar auch solchen Zuhörern gegenüber, die diese Widersacher nicht einmal dem Namen nach kennen, oder daß mit Abschweifungen vom Worte Gottes Grübeleien und unhaltbare Sätze über dieses Geheimnis vorgetragen werden, sondern so, daß in den öffentlichen Druckschriften und christlichen Schulen und nach Umständen, wenn es die Not in Einzelgemeinden oder Landeskirchen erfordert, auch in den Predigten gegen die den Glaubensgrund selbst geradezu zerstörenden seelengefährlichen Irrtümer der Antitrinitarier gelehrt werden soll; denn es ist höchst notwendig, daß wir diese Burg des christlichen Glaubens mit gleichem Eifer verteidigen, mit welchem sie von den Widersachern angegriffen wird, damit wir nicht träger für die Erhaltung der Wahrheit erfunden werden, als jene für den Umsturz dieser Wahrheit tätig sind. Ohnehin ist in der Schrift den Lehrern geboten, nicht nur die reine Lehre zu treiben, sondern auch die Widersprecher zu strafen und zum Schweigen zu bringen Tit. 1, 9. 2. Tim. 2, 25. Tit. 1, 11. Es handelt sich also um die Erfüllung einer Amtspflicht, deren

Nutzen vielseitig ist § 13. Andere lehren, es müsse gegen solche Widersacher nur durch Mittel der obrigkeitlichen Gewalt eingeschritten werden, und in diesem Sinne wird als Beispiel die Verordnung des Kaisers Marcian (Ü.: Vom Jahre 452) angeführt, durch welche zum Schutze von Konzilbeschlüssen das händelsuchende Halten von Kampfvorträgen wider dieselben auf Straßen und öffentlichen Plätzen verboten wurde Buch 4 Cod. I, 1. Allein wenn es auch mitunter geraten sein mag, daß die Obrigkeit mit Strenge gegen grundstürzende Irrlehrer verfährt und wenn dies sogar ihre ernste Pflicht ist, wenn in den ihrem Schutz anvertrauten rechtgläubigen Kirchen Irrlehrer ihr Gift zu verbreiten suchen, so genügen diese Mittel doch nicht zur Ausrottung von Ketzereien; vielmehr ist es nötig, durch Belehrung aus dem Worte Gottes die Irregeführten zu unterweisen und uns selbst und andere in der Wahrheit zu stärken, denn die Erkenntnis der Wahrheit soll eine so feste und unumstößliche Überzeugung sein, daß ein Mensch für solchen starken Glauben auch sein Leben zu wagen sich nicht scheut. Es wäre zwar zu wünschen, daß die in den allgemeinen Konzilbeschlüssen durch sichern Schriftbeweis festgestellten Glaubenssätze ein solches Ansehen hätten, daß gegen ihren Inhalt nichts vorgebracht würde; allein weil die Keckheit der Irrlehrer dreist genug ist, solches Ansehen zu verwerfen und sich dabei auch auf die Schrift zu berufen, müssen sie auch mit Waffen, die aus derselben Rüstkammer genommen sind, bekämpft werden § 14 (zu §§ 13. 14 Z. a. J. G.).

Zu C. (§§ 15 bis 19.)

Das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes muß aus dem Worte Gottes bewiesen werden.

III. Wir nehmen nicht in Abrede, daß die erste katholische Kirche das Geheimnis der Dreieinigkeit glaubte und zu solchem Glauben sich mit einem Munde bekannte; unser Glaube soll aber nicht zuletzt auf dem Ansehen der Kirche, sondern auf dem festen Grunde der heiligen Schrift beruhen, und da die Gegner dieser Lehre jenes einmütige Bekenntnis für nichts achten, so sind wir genötigt, den Beweis aus der heiligen Schrift zu erbringen § 15. Jene Einmütigkeit der ältesten Kirche können wir allerdings insofern den Gegnern entgegensetzen, als sie sich nicht entblöden zu behaupten, daß unsere Lehre von der Dreieinigkeit Gottes eine Neuerung sei, welche der römische Antichrist eingeführt habe, und als sie sich bemühen, die Kirchenväter als angebliche Genossen ihrer Irrlehre heranzuziehen § 16. Ferner ist zuzugeben, daß wir die Arbeiten der Kirchenväter zur Auslegung der unsere Lehre begründenden Bibelsprüche und zur richtigen Geltendmachung derselben benutzen können und daß auch die Scholastiker stellenweise brauchbare und kernige Unterscheidungen an die Hand geben, welche sich mit gutem

Erfolg verwerten lassen; indessen werfen sie auch viele unnütze Fragen zum Nachteil der Einfachheit unserer Lehre auf, zu deren Entscheidung sie sich auf das Gebiet der Philosophie begeben; dahin sollen wir ihnen nicht folgen (Z. a. F. G.) § 17. Unser Satz, daß wir aus der einzigen und eigentlichen Quelle der Theologie, nämlich dem göttlichen Worte, den Beweis für das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes schöpfen sollen, beruht auf folgenden Gründen: **1.** auf der Vollkommenheit der heiligen Schrift. Daß es keinen zur Seligkeit notwendig zu kennenden Glaubensartikel gibt, der nicht aus der heiligen Schrift bewiesen werden müßte und könnte, haben wir schon anderweitig gezeigt. Da nun das Dogma von der Trinität ein derartiger Artikel ist, so muß er sich aus der Schrift beweisen lassen, **2.** auf der Beschaffenheit dieses Geheimnisses. Chemnitz sagt darüber I der loci S. 79: „Weil das, was von der Dreieinigkeit der Personen in der allerheiligsten Gottheit gelehrt wird, wunderbar und für die Fassungskraft von Geschöpfen viel zu hoch ist, so sind Zeugnisse der göttlichen Offenbarung von solcher Festigkeit, Gewißheit und Klarheit aufzusuchen, daß mit diesem großen Geheimnis das Gewissen sich sicher beruhigen kann; denn solchen Geheimnissen, die weit entfernt außerhalb des Gesichtskreises der Vernunft liegen, ja ihrem Urteil sogar widersprechen, pflichtet der menschliche Verstand nicht leicht bei, sondern der menschliche Geist ist vielmehr geneigt, in abschweifenden Betrachtungen umherzuschwanken, wenn er nicht Zeugnisse von d e r Art immer vor Augen hat, welche unsere Gedanken in die rechten Schranken und von Gott gezogenen Grenzen zurückführen.“ Daher kann das, was Kirchenväter, Scholastiker oder die natürliche Vernunft für dieses Geheimnis bringen, noch keinen festen, unerschütterlich Stand haltenden Glaubensgrund gewähren, **3.** auf göttlicher Anweisung. Jes. 8, 20. Luk. 16, 29. 2. Petri 1, 19 enthalten eine Verweisung auf das Wort Gottes für alle Glaubensartikel überhaupt, folglich auch für diesen den Grund der Seligkeit betreffenden Glaubenssatz. Ferner schickt uns der himmlische Vater zu Christo, diesen Seinen Sohn zu hören 5. Mos. 18, 18. Matth. 3, 17. Kap. 17, 5 und Christus weist uns an die Schrift Joh. 5, 39, und durch Seinen Apostel sagt Er uns, daß sie uns zur Seligkeit hinreichend unterweisen kann 2. Tim. 3, 15. Sie wird uns folglich auch über den hier in Rede stehenden Artikel genügend unterrichten können (zu Nr. 2. 3. Z. a. F. G.), **4.** auf der beständigen Gewohnheit der Kirche, worüber der Verfasser Belege bringt § 18. Diesen unsern Leitsatz behaupten wir **1.** gegen die Photinianer, welche in Abrede nehmen, daß dies Geheimnis aus der heiligen Schrift bewiesen werden könne, **2.** gegen einen Teil der Römischen, welche

meinen, daß das Geheimnis der Dreieinigkeit aus der heiligen Schrift allein nicht bewiesen werden könne § 19.

Zu D. (§§ 20 bis 22.)

IV. Daß dem Neuen Testamente in der Offenbarung des Geheimnisses der Dreieinigkeit größere Klarheit vorbehalten geblieben war als das Alte Testament darüber enthält (Ü.: wie schon im § 2 und § 11 bemerkt wurde), wird von Paul Weidner in der Schrift „über die vornehmsten Glaubenslehren" S. 82 so begründet: „Die Israeliten waren zum Götzendienst sehr geneigt; deshalb, also damit sie nicht in den Irrtum der Heiden, welche viele Götter verehrten, fielen, hat die göttliche Vorsehung die Vorsicht gebraucht, ihnen das Geheimnis der Dreieinigkeit nicht deutlich, sondern nur erst dunkel mitzuteilen. Weil später durch den Messias der Götzendienst gänzlich vertrieben und der Erdkreis allenthalben zur Verehrung eines Gottes bekehrt werden sollte, so blieb es im Alten Bunde den Tagen des Messias vorbehalten, das Geheimnis der Trinität deutlich und offen mit Abwerfung der Hüllen zu lehren; mit dem Aufgang der Sonne sollten erst die Schatten schwinden." Deshalb wollen wir auch die Ordnung befolgen, daß wir gegen die hartnäckige Bestreitung dieses Glaubenssatzes seitens der Gegner nicht zuerst die dunkleren Beweisstellen des Alten Testaments anführen § 20. Zum Beweise unsers obigen vierten Leitsatzes dienen aber nicht bloß diese weiter unten zu erörternden Beweisstellen, sondern auch das im Ps. 81, 10 ausgedrückte Verbot einer Änderung des zu verehrenden Gottes, wovon schon oben § 11 gehandelt wurde; denn eine solche Änderung würde es sein, wenn im Alten Bunde die Verehrung des dreieinigen Gottes noch ganz unbekannt geblieben und solche erst im Neuen Bunde eingeführt wäre. Auch Jes. 43, 10: „vor mir ist kein Gott gemacht, so wird auch nach mir keiner sein" ist hier anzuführen. Denn wenn die Photinianer recht hätten mit ihrer Behauptung, daß der Sohn Gottes erst im Neuen Bunde zum Gott gemacht sei, so wäre eben im Widerspruch mit jener Jesaiasstelle ein anderer Gott nach Gott Vater gemacht worden. Endlich dient auch schon ein Schluß aus unserm ersten Leitsatz zum Beweise dieses vierten Leitsatzes. Denn wenn zur Seligkeit der Glaube an den dreieinigen Gott notwendig ist, so muß es auch im Alten Bunde Spuren dieses Dogmas geben § 21. Daß dennoch die Photinianer solche Spuren leugnen, ist im § 22 durch Zitate aus ihren Schriften nachgewiesen (zu §§ 20. 21 Z. a. J. G.).

Das Geheimnis der Trinität kann und muß nicht nur aus dem Neuen, sondern auch aus dem Alten Testament begründet werden.

Zu E. (§§ 23 bis 31.)

V. Wenn das Dogma der Trinität aus der heiligen Schrift bewiesen ist, so mag nicht ausgeschlossen sein, hinterher zur Erläuterung

Aus der natürlichen, zumal aus der reinen

Vernunft kann das Geheimnis der Trinität nicht bewiesen werden und ein solcher Beweis ist auch nicht zulässig.

Gründe der natürlichen Vernunft heranzuziehen. Gewicht kann solchen jedoch kaum beigemessen werden § 23. Denn daß diese Lehre höher als alle Vernunft ist, ergeben **1.** Schriftstellen, z. B. Matth. 11, 27. Kap. 16, 17. Joh. 1, 18. 1. Kor. 2, 11, **2.** die Vernunft erkennt Gott nur aus Seinen Werken (Ü.: Röm. 1, 20); diese sind aber allen drei Personen der Gottheit gemeinschaftlich, sie tritt also der Vernunft nur als Einheit gegenüber und wird daher auch nur als solche von ihr erkannt, **3.** überdies ist die Vernunft durch den Fall der ersten Stammeltern geschwächt, so daß sie nicht einmal den Wegen Gottes in der uns umgebenden Natur völlig auf den Grund kommen kann Prediger 8, 17; wie viel weniger kann das Licht der natürlichen Vernunft in das Geheimnis, daß Gott einer im Wesen ist und doch drei Personen in Ihm sind, eindringen. Endlich zeigt auch die Beschaffenheit der vom Verfasser vorgetragenen sechs besseren Beweisgründe, welche von älteren und neueren christlichen Theologen geltend gemacht sind, ihre Unzulänglichkeit § 24, wie der Verfasser im § 25 auseinandersetzt. Diese Unzulänglichkeit ist hiernach von vornherein zu erwarten, weil kein heidnischer Gelehrter, er mochte eine angeborene oder eine aus der Beobachtung der Werke Gottes erworbene Gotteserkenntnis erlangt haben, das Dogma der Dreieinigkeit herausgefunden hat und es christliche Gottesgelehrte sind, die erst, nachdem sie bereits aus dem Worte Gottes es kennen gelernt hatten, hinterher jene Beweisgründe für dasselbe ausgedacht haben. Diese geben denn auch zu vielen Einwürfen Gelegenheit, welche von den Photinianern reichlich benutzt wird und vermögen die Einzelheiten der Lehre nicht zu erhärten, nicht z. B., daß der Sohn vom Vater als selbständige von Ihm verschiedene Person geboren ist, daß der Sohn mit dem Vater ein *einiges* ungeteiltes Wesen ist, daß die Zeugung schlechthin ewig ist, daß der Vater nicht mehr und nicht weniger als die zwei Personen, Sohn und Heiliger Geist, hervorgebracht hat, daß der Sohn geboren ist, der Heilige Geist vom Vater und Sohn ausgeht § 25. Der zweite Teil dieses fünften Leitsatzes folgt aus dem ersten Teil; denn dieser ergibt, daß der Versuch einer Beweisführung für das Geheimnis der Dreieinigkeit *aus dem Licht der Natur* eine vergebliche Spielerei ist und überdies dem Glauben Nachteile bringt, weil dieser, wie Thomas hervorhebt, das Vorrecht hat, die unsichtbaren Dinge, welche höher als die Vernunft sind, zu erkennen und weil er an Kraft des Beispiels, andere für ihn zu gewinnen, verliert, wenn sie aus dem Gebrauch von Vernunftgründen folgern, daß diese Lehre durch solche gestützt zu werden nötig hat und wenn sie zugleich finden, daß diese Stützen für sich unzulänglich sind

§ 26. Es ist dieser unser Leitsatz **1.** gegen die Scholastiker gerichtet, welche in dieser Lehre allzusehr Klügeleien, ja sogar spitzfindigen und müßigen Fragen, nachhängen und dadurch von der Einfalt des christlichen Glaubens weit abführend diese nur allzusehr entkräften, **2.** gegen den Theologen Keckermann, welcher den Vernunftgründen sogar den Rang vor den Schriftgründen einräumte § 27.

F r a g e 1: Was ist von den Spuren, welche die Trinität in den erschaffenen Dingen von sich selbst, nämlich der Dreizahl in der Einzahl ausgeprägt haben soll, zu halten? Es ist nicht zu leugnen, daß schon die Kirchenväter solche Spuren ausfindig gemacht haben wollen und sie beschrieben haben. Bei der Aufzählung kann man sie in allgemeine und eigenartige teilen. **1.** Allgemeine sollen z. B. folgende sein: Alle Geschöpfe haben einen Anfang, eine Mitte und ein Ende; sie haben ihr Wesen, Kraft und Wirken, oder: Dasein, Können, Betätigung. Das Weltall besteht in drei Klassen von Wesen: geistigen (nämlich den Engeln), aus Geist und Leib zusammengesetzten (nämlich den Menschen), und aus ganz körperlichen Wesen (nämlich den Tieren, Bäumen usw.). Unter den Engeln werden drei Hierarchien und in jeder derselben drei Ordnungen unterschieden. In jedem einzelnen Engel und in jeder einzelnen Menschenseele ist gewissermaßen ein Abbild der Dreieinigkeit zu finden, sofern der Geist seiner selbst sich bewußt ist, sich versteht, sich liebt. Der Geist ist gewissermaßen der Vater, die Selbsterkenntnis der Sohn, die Liebe geht vom Geist und der Selbsterkenntnis aus. In der menschlichen Seele ferner sind drei Vermögen: zu denken, zu empfinden, sich zu regen, und drei geistige Fähigkeiten: Verstand, Wille, Erinnerung. Wir sind, wir wissen, daß wir sind und lieben unser Sein und Wissen. In den mit Vernunft nicht begabten Geschöpfen, welche mit Gefühl und Bewegung versehen sind, können drei innere Sinne: Gemeinsinn, Phantasie und Gedächtnis bemerkt werden, Blumen und Kräuter haben Gestalt, Duft, oder Geschmack und Kräfte, Wirkungen. Blickt man auf die unbelebten Geschöpfe, so unterscheidet man z. B. an der Sonne dreierlei, daß sie ist, scheint, wärmt; oder: Wesen, Strahl, Hitze. Der Regenbogen hat drei miteinander eng verbundene Farben. Mit dem Feuer ist es, wie eben von der Sonne angegeben wurde. Sein Glanz wird vom Feuer geboren, seine Hitze wird durch das Feuer und dessen Ausstrahlung erzeugt. Quelle, Bach, Fluß sind drei Dinge eines und desselben Wesens. Aus der Wurzel des Baums erwächst der Stamm, aus diesem der Ast. Was ist nun von derartigen Vergleichungen zu halten? Antwort: Dasselbe, was wir von den Vernunftgründen sagten. Sie beweisen nicht und der Ähnlichkeiten sind weniger als der

sie begleitenden Unähnlichkeiten; sie begründen nicht die Lehre, sondern sind, nach der Begründung aus der Schrift, hinzugefügt, um das bereits Erkannte zu beschreiben; sie können den Gläubigen erfreuen, aber nicht den Ungläubigen überführen; man muß sie mit Vorsicht und Nüchternheit gebrauchen § 28.

Frage 2: *Was ist von den bildlichen Auslegungen, welche auf dies Geheimnis bezogen werden, zu halten?* Es finden sich nämlich solche allegorische Auslegungen schon bei den alten Kirchenlehrern, besonders bei Origenes und auch bei neueren z. B. von der Erzählung 1. Mos. 18, daß Abraham drei Tiere opfern mußte, jedes von drei Jahren, ferner daß laut 1. Mos. 18 ihm drei Männer begegneten, von denen er einen anbetete, daß drei Gegenstände (die Gesetztafeln, die Rute Aarons, die gegrünt hatte, der Krug mit Manna) in der Bundeslade aufbewahrt wurden, daß die Israeliten dreimal im Jahr vor Gott an den hohen Festen erscheinen mußten. Von solchen Auslegungen gilt dasselbe, was über die Bilder in der Natur § 28 gesagt worden ist. Überdies erregen diese Auslegungen, wenn sie unziemlich sind, bei den Gebildeten Geringschätzung, bei den Gegnern Hohnlachen § 29.

Heidnische Zeugnisse für das Geheimnis der Dreieinigkeit.

Frage 3: Was ist ferner von den Zeugnissen zu halten, welche in Schriften von Heiden in dem Sinne sich finden sollen, daß dadurch der Beweis für das Geheimnis der Dreieinigkeit gestützt werde. Der Verfasser führt Beispiele solcher angeblicher Zeugnisse an, und ist dazu zu bemerken: **1.** nur in einigen Beziehungen haben sie Ähnlichkeit mit unserer Lehre, decken sich jedoch nicht völlig mit derselben und soweit sie in den Worten mit ihr übereinstimmen, so ist doch ihre Meinung eine abweichende, **2.** wenn und wo die Heiden ein und dasselbe lehren, da haben sie es teils aus den Bekanntschaft mit der heiligen Schrift geschöpft, teils aus dem Verkehr mit Hebräern, teils aus Orakel- und sibyllinischen Sprüchen, **3.** die fraglichen Zeugnisse können wohl zur Bekehrung von Heiden zum Christentum behülflich sein, taugen dagegen zur Stärkung des Glaubens der Christen an die Dreieinigkeit oder zur Widerlegung der Irrlehrer nicht, **4.** unser Christenglaube an die Wahrheit, daß Gott ein dreieiniger ist, bedarf keiner heidnischer Zeugnisse für dieselbe § 30.

Frage 4: Ist der Ausspruch bei Thomas von Aquino pag. 1 quaest. 32, art. 1 richtig, daß die menschliche Vernunft wenigstens die Möglichkeit des Christenglaubens an den dreieinigen Gott beweisen könne? Wir antworten: von Christen, welche aus Gottes Wort belehrt sind und an den dreieinigen Gott glauben, kann jenem Ausspruch wohl beigepflichtet werden, kaum aber unter Heiden, die von der

Trinität nichts wissen, oder gar von ketzerischen Lehrern, welche sie hartnäckig leugnen; denn da diese von dem Licht der himmlischen Lehre sich abwenden und aus Vernunftgründen über dies Geheimnis zu entscheiden sich vermessen, so liegt es nahe, daß sie dasselbe für widersinnig und unmöglich erklären § 31 (zu §§ 23 bis 29. 31 Z. a. J. G.).

Zu F. (§§ 32 bis 37.)

Die Vernunft hat nicht über das Geheimnis der Trinität zu entscheiden.

VI. Luther sagt in der Schrift „über Mönchsgelübde" Kap. 5: „Die Natur des Menschen reicht zwar für sich nicht so weit, daß sie Gottes Licht und Werke versteht, sie zu bejahen; ihr verneinendes Urteil dagegen ist zuverlässig. Anders ausgedrückt: die Vernunft begreift nicht was Gott sei, dagegen begreift sie mit Sicherheit, was nicht Gott ist. Sie sieht mithin zwar nicht, was recht und gut vor Gott ist, nämlich den Glauben, sie weiß dagegen genau, daß Unglaube, Menschenmord Sünden sind. Auch Christus bedient sich der Vernunft, wenn er spricht: ein jegliches Reich, so es mit ihm selbst uneins ist, das wird wüste, und Paulus ebenfalls, wenn er sagt: die Natur lehre, daß ein Weib mit bedecktem Haupte weissagen soll. Was der menschlichen Vernunft widerspricht, das ist noch viel mehr Gott zuwider; denn wie sollte nicht mit der himmlischen Wahrheit unverträglich sein, was schon von der irdischen Wahrheit verworfen wird." Dieser Satz Luthers wird mißverstanden, wenn derselbe als schlechthin und unbeschränkt für die Lehren in der Theologie gültig aufgefaßt wird; er ist nur auf Dinge zu beziehen, welche dem Licht der Natur erkennbar sind, nicht auf Gegenstände, die rein in das Gebiet der Offenbarung und des Glaubens gehören. Daß dies Luthers Meinung ist, ergibt sich teils aus den zu jenem seinem Ausspruch angeführten Beispielen, welche alle so beschaffen sind, daß sie die Sphäre der Vernunft nicht überschreiten, teils aus andern Sätzen Luthers, worin er ernstlich und strenge verbietet, aus der Vernunft über die höchsten Geheimnisse des Glaubens zu urteilen und das, was unsere Vernunft für widersinnig, falsch und unmöglich hält, deshalb zu verwerfen § 32.

Wir beweisen unsern Leitsatz mit folgenden Gründen: **1.** mit den Gesetzen und Erfordernissen einer wahren Beweisführung, nämlich daß dieselbe nicht auf fremdem, sondern auf verwandtem Gebiet gesucht werden soll. Wenn in den höchsten Glaubensartikeln, welche alle Fassungskraft der menschlichen Vernunft überschreiten, Widerlegungsgründe der natürlichen Vernunft vorgebracht werden, so gehören diese nicht dem Gebiete jener Glaubensartikel an und sind ihnen nicht verwandt, **2.** unser geistiges Vermögen leidet an so großer Unvollkommenheit und Schwäche, daß wir auch in Dingen, welche unserer Beurteilung

unterworfen sind, häufig uns täuschen und Irrtümer begehn, was die besten Philosophen z. B. Aristoteles zugeben; wie unsicher ist es daher, Glaubenssachen unserer Beurteilung zu unterwerfen und die Wahrheit von Glaubenssätzen, welche uns die Schrift offenbart hat, deshalb zu verneinen, weil sie für die Vernunft zu hoch sind, **3.** überdies ist die Vernunft verderbt und für Glaubenssachen mit Blindheit geschlagen, mit Finsternis umhüllt, Röm. 1, 21. 1. Kor. 1, 19. Eph. 4, 17, unfähig, Geistliches ganz und vollkommen zu erkennen 1. Kor. 2, 14. Zu solchem Erkennen gehört nach diesem Spruche eine Erleuchtung durch den Heiligen Geist, welche dem natürlichen Menschen fehlt. Die Sinne des Fleisches, worunter Röm. 8, 6. 7 nicht bloß sinnliche Lüste und Begierden, sondern auch die idealsten Gedanken und erhabensten Theorien der Nichtwiedergebornen zu verstehen sind, verdienen nicht nur kein Lob, sondern sind eine Feindschaft wider Gott, ein Ausspruch, in welchem durch die Setzung eines Hauptworts für ein Eigenschaftswort ein großer Nachdruck liegt, **4.** man soll dasjenige, was nur geistig wahrgenommen werden kann, also Gegenstände des Begreifens mit der Vernunft, nicht nach den fünf Sinnen beurteilen. Dieser Regel ist die andere ähnlich, daß man Gegenstände des Glaubens nicht als Dinge ansehen soll, für welche die Vernunft als Maßstab des Urteils dient. Für Kunstgegenstände verlassen wir uns auf die Kunstwissenschaft, für Gegenstände der Natur auf die Naturlehre, für Göttliches auf Gott, **5.** philosophische Lehrsätze haben nur in ihrer Sphäre Wahrheit, gelten also nur für das besondere Gebiet der Weltweisheit (Philosophie); sie dürfen daher nicht als allgemein gültig angewendet werden und man fehlt gegen diese Regel, wenn man Gesetze der menschlichen Vernunft gegen das Geheimnis der Trinität geltend macht. So verhält es sich mit dem Lehrsatz: „Soviele Personen, soviele Wesen“. Derselbe gilt zwar für die erschaffenen Dinge, also in der ganzen Welt, ist aber nicht auf den Urheber des Alls, den Herrn desselben anzuwenden; er gilt zwar für ein endliches Wesen, ist aber nicht auf das unendliche Wesen Gottes anzuwenden. Es ist Unverstand und ein Trugschluß oberflächlicher Scheinweisheit, eine für ein besonderes Gebiet und das Endliche geltende Regel als allgemein und für das Unendliche gültig anzusehen. Alle Beweisgründe, welche gegen das Geheimnis der Trinität aus der Vernunft abgeleitet werden, nehmen als Obersatz einen Lehrsatz, der nur in der Natur der erschaffenen Dinge gilt und folglich auf sie zu beschränken ist, und den wenden sie mit Unrecht auf das unerschaffene und unendliche Wesen Gottes an. So verhält es sich z. B. mit dem Lehrsatz „ein der Zahl nach einziges Wesen kann nicht in drei der

Zahl nach unterschiedenen Personen sein," mit Hinzufügung des Untersatzes: „das göttliche Wesen ist ein der Zahl nach einziges" und der Schlußfolgerung: „folglich kann dies göttliche Wesen nicht in drei der Zahl nach unterschiedenen Personen sein." Hier kann der Obersatz nicht anders bewiesen werden, als durch Ableitung aus der Welt der erschaffenen endlichen Dinge, beruht also auf der unbewiesenen Voraussetzung, daß es sich mit dem unerschaffenen unendlichen Wesen ebenso wie mit den erschaffenen endlichen Dingen verhält, **6.** die Natur und das Verhältnis des Geheimnisses der Trinität und der übrigen eigentlichen Geheimnisse des Glaubens sind von der Art, daß sie jenseits der Grenzen der Vernunft liegen, d. h. daß die Vernunft ohne Offenbarung durch das göttliche Wort zu ihrer Kenntnis nicht gelangen kann und daß, nachdem sie durch solche Offenbarung bekannt geworden sind, nichtsdestoweniger die Vernunft aus ihren eigenen Gedanken über sie nicht lehren kann und darf Eph. 3, 8. 1. Kor. 2, 7. 8. 1. Tim. 6, 16 usw.; folglich darf die Vernunft auch nicht ihre Schlußfolgerungen der himmlischen Wahrheit in ihren Geheimnissen entgegenstellen, **7.** die Vernunft kann und darf nicht lehren, was Gott könne und was Er nicht könne, weil Er überschwenglich tun kann über unser Verstehen Eph. 3, 20; diese Wahrheit berechtigt uns, nach der Ähnlichkeit zu behaupten, daß die Vernunft auch nicht lehren kann und darf, was Gott sei und was Er nicht sei, sondern hierüber etwas festzusetzen, dazu müssen wir uns einzig und allein an das Licht des göttlichen Wortes halten. Unser endlicher Verstand kann sich kein Urteil darüber anmaßen, wie weit die unendliche Macht Gottes sich erstrecke und dem entsprechend ebensowenig, ob und wie viele mehrere Personen im göttlichen Wesen sind, **8.** der Apostel gebietet 2. Kor. 10, 5, alle Vernunft unter den Gehorsam Christi gefangen zu nehmen. Wäre die Vernunft mit ihren Gedanken gegen die in der Schrift geoffenbarten Glaubensgeheimnisse zu hören, so wäre es notwendig, sie nicht gefangen zu nehmen; wenn es uns freigelassen wäre, sich beliebigen Schlußfolgerungen hinzugeben, so dürfte man nicht, wie der Apostel es fordert, der Vernunft eine Fessel anlegen. Mit dieser Forderung stimmt schon Spr. 3, 5, **9.** aus dem Gegenteil folgen Widersinnigkeiten, **a)** die heilige Schrift würde nicht endgültig über unsern Glauben zu entscheiden haben; vielmehr hätte unsere Vernunft über die Aussagen der Schrift zu urteilen, **b)** dem Urteil der Vernunft würde in den Sachen, welche die Schrift offenbart, mehr zugeschrieben als dem Urteil des Heiligen Geistes, **c)** verschiedene Gattungen von Lehrgebieten und verschiedene Quellen des Wissens würden zu einer im höchsten Grade schlimmen Mischung vermengt, **d)** der

menschlichen Vernunft würde ein solcher und so großer Vorzug gegeben, daß sie über den Verstand der Engel erhoben würde, weil selbst diese nach 1. Petr. 1, 12 in die Geheimnisse des Evangeliums zu schauen verlangen, e) nicht bloß das Geheimnis der Trinität, sondern alle Geheimnisse des Glaubens würden mit einem Streich fallen, weil sie alle darin sich gleichen, daß sie für den menschlichen Verstand unausforschlich sind § 33 (zu §§ 32. 33 Z. a. J. G.). Wie der Verfasser nachweist, haben schon alle Kirchenväter unsern sechsten Leitsatz anerkannt § 34 und in der Theorie selbst auch die Gegner der Trinitätslehre § 35, obwohl sie ihre Angriffe gegen dieselbe lediglich mit Vernunftgründen stützen § 36. Der Nutzen dieses Leitsatzes besteht darin, daß er zur Mahnung dient, das Geheimnis der Trinität aus der eigentlichen Quelle für die Theologie, nämlich der heiligen Schrift, zu erlernen und nicht zu dulden, daß wir durch Scheingründe der menschlichen Vernunft von dem Bekenntnis des Glaubens an den dreieinigen Gott uns abtrünnig machen lassen § 37.

VII. Die Ausarbeitung der Lehre selbst enthält zwei Abteilungen, die erste handelt vom Namen des Dreieinigen, die zweite von der Sache selbst.

Erste Abteilung.

In derselben ist ein allgemeiner und ein besonderer Teil zu unterscheiden, welcher letztere von den Benennungen handelt, die die Kirche für diesen Glaubensgegenstand auf hebräisch, griechisch, lateinisch und deutsch gebraucht.

Allgemeiner Teil.

Die Kirche kann in der Darstellung dieses Geheimnisses Wörter gebrauchen, welche gleichlautend in der heiligen Schrift nicht vorkommen.

Derselbe zerfällt in zwei Leitsätze, der erste lautet: „die Kirche hat die Befugnisse, in der Auseinandersetzung dieses Geheimnisses Wörter zu gebrauchen, welche gleichlautend in der heiligen Schrift nicht vorkommen“ § 38. Zwar kann die Kirche keine neuen Glaubensartikel einführen; denn sie ist an die in der Schrift sich hören lassende Stimme des Bräutigams gebunden 5. Mos. 4, 2. Kap. 12, 32. Jes. 8, 20. Matth. 17, 5. Joh. 10, 27 (Ü.: ferner Jes. 8, 16. Joh. 8, 31. Kap. 16, 14. 15). Aber sie darf die in der Schrift vorliegenden Glaubensartikel in andere Worte fassen, als die der Schrift. Dafür berufen wir uns **1.** auf die Notwendigkeit, z. B. wo es nötig, den Ausdruck „Person“ gegen die Sabellianer, ferner das Wort „homo-usia“ gegen die Arianer einzuführen § 39, **2.** auf den Nutzen; es dient nämlich solche neue Wörterbildung zu inhaltsreicherem Ausdruck, besserer Unterscheidung, festerer und vollerer Widerlegung § 40. Diese neue Sprache war den Arianern, Sabellianern und übrigen Gegnern der Trinitätslehre zuwider § 41;

ihren Spuren folgen heutigentages die Neuphotinianer, gegen welche, wenn sie in der Sache selbst die göttliche Wahrheit annehmen würden, wir in der Sprache nachgiebig sein könnten § 42. Calvin wünschte, die Ausdrücke „Trinität" und „homo-usia" möchten begraben sein, wenn sich nur alle Christen zu dem Glauben, daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ein Gott ist, bekennen wollten; dieser Wunsch Calvins kann nicht schlechthin und ohne einen passenden erklärenden Zusatz gebilligt werden, nämlich so, daß man zwar von der Veranlassung und Entstehung dieser Namen, welche in ketzerischer Verkehrtheit bestand, schweigen könnte, nicht aber, daß der Gebrauch dieser Ausdrücke selbst entbehrlich ist (Z. a. J. G.) § 43; denn es ist wohl zu merken, daß, wenn man nur Wörter der gemeinen Sprechweise nehmen und auf dies Geheimnis anwenden wollte, nicht dieselbe treffende Bezeichnung erreicht würde § 44. Der zweite Leitsatz dieses Abschnitts lautet: „Nicht zu billigen wäre die Leichtfertigkeit, Wörter, welche von der Kirche nicht angenommen sind, in der Darstellnng dieses Geheimnisses neu einzuführen." Denn es fordert die Bescheidenheit, nicht nur mit der Kirche übereinstimmend zu denken, sondern auch zu sprechen § 45. Der praktische Nutzen ist ein zweifacher, **1.** daß wir das, was von den Alten unpassend geredet ist, nach der Ähnlichkeit des Glaubens richtig auslegen; z. B. Justin nennt im Gespräch mit Tryphon S. 209 und 213 den Sohn einen andern und zweiten Gott. Hierzu ist aber zu beachten, daß er den Tryphon, welcher Jude war, und noch nicht genau über dies Geheimnis sich ausdrückte, so reden läßt und hernach dieser Ausdrucksweise folgt. So gibt es auch bei Tertullian und Hilarius Mißgriffe im Ausdruck, **2.** daß wir uns der Neuerungssucht und der Leichtfertigkeit in der Erfindung neuer Ausdrücke enthalten. Nicht zu billigende neue Wendungen sind z. B. die: „es ist ein Wesen der Gottheit, aber es sind drei Daseiende (Existenzen)," ferner: „In dem einen göttlichen Wesen haben ihr Bestehen (subsistieren) drei Personen", da man vielmehr umgekehrt sagen muß: „das eine Wesen hat (Bestehen (subsistiert) in drei Personen." Damascenus Buch 3 Kap. 6: „das Wesen hat für sich kein Bestehen, sondern in den Personen selbst seinen Halt" (Z. a. J. G.) § 46.

Besonderer Teil.

VIII. Auf Hebräisch hat man die Wörter schechinah für die den drei Personen gemeinsame „Gottheit", tuschijah „für Wesen", panim und middot für „Personen" § 47. Die Griechen nennen das den drei Personen gemeinsame „Wesen" usia abstammend von ho oón „der Seiende", das ist der eigentliche Name Gottes 2. Mos. 3, 14.

Offenb. 1, 4. Wenn auch das Wort usia in dem Sinne, wie es in diesem Geheimnis gebraucht wird, in der heiligen Schrift nicht vorkommt, so ist doch die damit bezeichnete Sache und seine Wurzel tó eīnai, „das Sein“, in ihr enthalten, s. Joh. 10, 30. 1. Joh. 5, 7 (ü.: Joh. 8, 58) und dies gilt auch von gleichbedeutenden Wörtern, wie theia phýsis „göttliche Natur“ in 2. Petr. 1, 4. Gal. 4, 8 („von Natur nicht Götter“), theótēs „Gottheit“ in Kol. 2, 9, theiótēs in Röm. 1, 20

Kann Gott usia, „Wesen“ genannt werden?

§ 48. Die Photinianer behaupten, Gott könne nicht usia „das Wesen“ genannt werden, indem einer von ihnen, Nicol. Paruta, für diese Meinung sich dahin ausläßt: „das Wesen Gottes ist nicht der seiende Gott, sondern Seine Beschaffenheit, das Wort „Wesen“ bedeutet nämlich nicht ein Etwas, welches lebt und Verstand hat, ebensowenig wie die Wörter Natur, Gottheit, sondern Zustand und Einrichtung einer Sache. Wie wir nicht sagen, Natur und Gottheit sei Gott, so auch nicht: Wesen sei Gott. Wir können richtig sagen, daß ein einiges göttliches Wesen sei, was soviel ist, wie: es ist e i n Gott, aber wir können nicht sagen: „der e i n e Gott sei Wesen.“ Paruta verwirft also den Ausdruck „Wesen“ nicht — was Sozin zu dieser Auslassung Parutas hervorhebt —, sondern er will nur nicht, daß das Wort ein Name Gottes sei. Wir erwidern: **1.** Hier handelt es sich nicht darum, ob Gott usia genannt werden könne, sondern ob dies Wort in diesem Geheimnis gebraucht werden kann, **2.** wegen der Einfachheit Gottes werden nicht nur wirkliche Namen, sondern auch Begriffe zu Seiner Bezeichnung gebraucht und kann von Ihm auch richtig gesagt werden, daß Er nicht nur ein Jemand (ens) sei, sondern auch, daß Er ein Wesen sei, **3.** es zeigt sich ein unendlich großer Unterschied zwischen den Aussagen erstens, daß in den drei Personen der Gottheit e i n e göttliche Natur oder was dasselbe ist, e i n göttliches Wesen ist, und zweitens, daß drei einzelne Menschen von menschlicher Natur sind. Menschlich Wesen ist die Bezeichnung einer allgemeinen Beschaffenheit, welche für sich in der Wirklichkeit nicht existiert, sondern nur im Verstande als Inbegriff. Dagegen ist das Wesen in dem dreieinigen Gott nicht ein bloßes Gedankending oder so gemeint, wie wenn ich sage: Petrus, Paulus, Johannes sind drei Menschen; denn die drei Personen der Gottheit sind nicht drei Götter oder drei göttliche Wesen; auch ist das Wesen Gottes nicht eine Gattung oder Art, sondern existiert in Wirklichkeit, obwohl es mitteilbar ist. Mit dem Worte Wesen im Gebrauch, bezüglich der göttlichen Personen, verhält es sich so: **a)** es bedeutet nicht eine Gattung oder Art, weil diese Personen an dem göttlichen Wesen nicht auf d i e Weise teil haben, wie die einzelnen Exemplare einer Gattung oder Art an der

gemeinschaftlichen Natur und weil von dem göttlichen Wesen nichts über Sich hinaus sich erstreckt, als dessen Teil es zu betrachten wäre, wie der Mensch eine Art Tier ist, Petrus ein Einzelexemplar der Gattung Mensch, b) es kommt auch nur (nicht mehr oder weniger als) drei Personen zu, während das menschliche Wesen nicht auf diese oder eine andere bestimmte Zahl von Personen beschränkt ist. Von jeder der drei göttlichen Personen kann ich sagen, daß die ganze Fülle der Gottheit in ihr sei Kol. 2, 9, von einem Menschen dagegen nicht, daß die ganze Menschheit in ihr sei; der Grund liegt in der Unendlichkeit des göttlichen Wesens, während in drei menschlichen Induviduen nicht ein einziges, überhaupt nur in der Einzahl vorhandenes, sondern nur ein der Art nach gleiches Wesen ist. In den drei Personen der Gottheit ist ein überhaupt nur in der Einzahl und in jeder derselben ganz und ungeteilt vorhandenes Wesen. Die menschlichen Personen unterscheiden sich voneinander nach Wesen, Zeit, Willen, zufälligen Eigenschaften des Gemüts und des Leibes, Macht, Tatkraft, Stand, Würde usw. So ist das Wesen des Petrus ein anderes als das des Paulus, Petrus lehrte schon früher als Paulus, Petrus hatte einen Streit mit Paulus, Paulus predigte unter den Heiden, Petrus bei den Juden usw., dagegen sind in der Trinität die Personen nicht so voneinander verschieden, denn der Sohn ist dem Vater gleich in Wesen und Ewigkeit (homo-úsios, hom-aióonios), mitewig (synaïdíos); beider Wesen und Macht, Wille und Wirken sind e i n s, Joh. 5, 19: „was der Vater tut, das tut gleich auch der Sohn." Von menschlichen Personen kann nicht gesagt werden, daß eine in der andern sei, dagegen sagt Christus Joh. 14, 10 von sich und dem Vater: „Ich im Vater, der Vater in mir." Von menschlichen Personen kann man nicht sagen, daß wegen der gemeinschaftlichen Natur da, wo die eine ist, auch die andere sei, weil sie im Raum getrennt sind. Dagegen verkündet Christus Joh. 8, 29 von sich und dem Vater: „der Vater läßt mich nicht allein." Von menschlichen Personen kann man trotz ihrer gemeinschaftlichen Natur auch nicht sagen: „wer eine ehrt, der ehrt auch die andere"; vielmehr kann eine geehrt, die andere schimpflich behandelt werden; dagegen sagt Christus von sich und dem Vater Joh. 5, 23: „wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt den Vater nicht," **4.** jene Äußerungen Parutas sind gottlos und lästerlich; denn wenn er sagt: „Wesen Gottes und Gottes Existenz sind etwas sehr Verschiedenes", so ist das ebensoviel, als wenn er sagen wollte: „die Weisheit Gottes sei von dem weisen Gott, die Güte Gottes von dem guten Gott etwas Verschiedenes, und wenn er sagt: das Wort „Wesen" bedeute ebensowenig wie „Natur" „Gottheit" ein Etwas,

welches lebt und Verstand hat, so ist dem zu widersprechen; denn das göttliche Wesen, die göttliche Natur, die Gottheit sind in Wirklichkeit nichts anderes, als Gott selbst, und diesem Etwas Leben und Verstand absprechen, heißt Gottes Dasein bestreiten. Endlich wenn er sagt: „Natur und Gottheit sind nicht Gott", so ist zu entgegnen, daß wie Gott Seine Güte und Seine Weisheit ist, so ist Er auch Seine Natur, Seine Gottheit, Sein Wesen § 49 (zu §§ 48. 49 Z. a. J. G).

homo-usía.

IX. Von dem Worte usía ist durch Vorsetzung von hómŏs das zweite in dieser Lehre, gebräuchlich gewordene griechische Wort homo-usía gebildet zur Bezeichnung des einen und ungeteilten den drei Personen gleichmäßig zukommenden Wesens, von welchen dementsprechend gelehrt wird, daß sie homo-úsioi sind. Die Arianer suchten durch Einschaltung eines einzigen Buchstabens, nämlich eines i, die Bedeutung und Kraft dieses Wortes zu beseitigen, indem sie lehrten, der Sohn sei dem Vater nicht homo-úsios, sondern homoi-úsios d. i. ähnlich, nicht durch Einheit des Wesens gleich. Ob das Wort homo-usía schon vor der Synode von Nicäa im kirchlichen Gebrauch gewesen sei, darüber sind die Meinungen der Schriftsteller (über welche der Verfasser berichtet) verschieden § 50. Das Wort homo-úsios drückt zutreffend dasselbe aus, was Christus Joh. 10, 30 sagt: „Ich und der Vater sind eins." Es umfaßt nämlich beides, daß nämlich der Sohn eine vom Vater zu unterscheidende Person ist und daß Er mit Ihm eines und desselben Wesens ist § 51. Die Väter des, ehe die Ketzerei des Arius entstanden war, zu Antiochien im Jahre 266 gehaltenen Konzils, hatten das Wort homo-úsios verworfen; es schien ihnen gefährlich für die wahre Lehre und anstößig zu sein; dies geschah indessen nur im Gegensatz zu dem Sinne, in welchem Paulus von Samosata das Wort gebrauchte, nämlich, der Sohn sei dem Vater nur gleichartig, wie Paulus und Petrus gleichartig sind, weil sie beide Menschen sind. In dem späteren der arianischen Ketzerei gegenüber eingeführten Gebrauch des Wortes homo-usía als Ausdruck für die von Athanasius vertretene rechte Lehre, daß der Sohn dem Vater durch die Einheit des nur in der Einzahl vorhandenen Wesens gleich sei, war diese Befürchtung ohne Grund. Die Väter des Konzils von Nicäa haben das Wort in diesem letzteren Sinne festgesetzt. Luther „äußerte in der Widerlegung des Latomus" (Band 2 der lateinischen Werke) Blatt 407: „Ihm sei das Wort humo-úsios gründlich zuwider"; hieraus haben die Römischen die Beschuldigung abgeleitet, daß Luther ein Arianer sei, dies ist aber eine Verleumdung; denn die angeführte Stelle ergibt, daß Luther diese Äußerung nicht schlechthin und ohne Vorbehalt getan hat, vielmehr machte er den

Zusatz: „Die Sache, die mit dem Worte in jenem Konzil schriftlich festgesetzt ist, halte ich fest, ein Ketzer will ich nicht sein.“ Luther hat aber auch das Wort nicht so ganz verworfen; vielmehr gebraucht er es in dem „Buche von Konzilien und der Kirche“ (Jenaer Ausgabe Band 7 Blatt 243) nicht nur selbst, sondern verteidigt auch dort nachdrücklich den Gebrauch des Wortes § 52.

Person.

X. Ein drittes Wort, welches die Griechen in der Gotteslehre gebrauchen ist „hypóstasis“, sie sprechen von treis hypostáseis (drei Personen). Dies Wort kommt wohl einige Male in der heiligen Schrift vor, jedoch in einem andern Sinn z. B. in 2. Kor. 6, 4 (synístemi). Kap. 11, 17. Ebr. 3, 14. Kap. 11, 1; es läßt sich jedoch keine Stelle beibringen, welche es nur wahrscheinlich macht, daß es dort in dem Sinne, in welchem die Lehre von der Dreieinigkeit es gebraucht, steht, ausgenommen Ebr. 1, 3; von den Römischen sind Bellarmin, Ribera, Salmeron, von dem Calvinisten Calvin selbst, Zanchius und mehrere andere der Meinung, daß das Wort hypóstasis an dieser Stelle die Person Gottes des Vaters bedeutet, und der Verfasser führt ihre Gründe an § 53; allein Chemnitz bestreitet dies mit Gründen, welche der Verf. in § 54 mitteilt. Um diese Frage zu entscheiden muß man zwischen „Person“ und „Persönlichkeit“ unterscheiden, und der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß hypóstasis an jener Stelle nicht die Persönlichkeit, d. i. die Eigenschaft, eine Person zu sein, bedeutet, sondern die Person des Vaters, das heißt Sein mit dem Gepräge eines bestimmten persönlichen Charakters gekennzeichnetes Wesen, so daß der Sinn ist: der Sohn ist der charakteristische Zug des Vaters, nämlich der ersten Person, welche der Vater ist, nicht als ob der Sohn die Person des Vaters mitgeteilt erhalten habe, sondern weil er ein und dasselbe nur in der Einzahl vorhandene Wesen hat, welches auch der Vater hat. Die Beziehung auf die Person des Vaters ist es, wegen welcher der Sohn das Ebenbild und der charakteristische Zug des Vaters genannt wird; aber der Grund hievon ist das durch ewige Geburt dem Sohne mitgeteilte Wesen des Vaters, worüber der Verfasser sich noch weiter ausspricht § 55. Das Wort hypóstasis kommt von hyphistemi standhalten, Selbständigkeit besitzen und wird gebraucht sowohl als Verwirklichung einer selbständigen Person, als auch für den Begriff der Selbständigkeit, durch welche eine Person von einer andern unterschieden wird, wofür die alten Kirchenlehrer den Ausdruck „die Weise, ein Dasein zu haben“ gebrauchen §§ 55 und 57. In § 56 handelt der Verfasser von dem Alter des Wortes hypóstasis, und hat es danach die Bedeutung, daß es zur theologischen Festsetzung des Unterschieds

hypóstasis.

zwischen dem Personenbegriff und dem Wesensbegriff dient, in der griechischen Kirche zuerst im Zeitalter des Athanasius erhalten (in § 56 Z. a. J. G.). Der Unterschied zwischen den Ausdrücken usia und hypóstasis (Wesen und Person) erhellt weiter aus folgender Erörterung: hypóstasis bedeutet in dieser Lehre ein selbständiges Individuum, welches Verstand hat, unmitteilbar und in seiner Erhaltung von jemand anderem nicht abhängig ist. Die Fassung des Unterschieds von „Wesen“ bei den Scholastikern, welche der Verfasser mitteilt, bedarf einer von ihm angegebenen Berichtigung, ebenso die des Damascenus, welche ihn mit dem Unterschied zwischen Art (Wesen) und Individuum (Person) gleichstellt bei Anführung des Beispiels von Menschennatur und Menschenindividuum z. B. Petrus. Diese Äußerung ist über den Sinn, den er mit ihr verbindet, nicht auszudehnen und Damascenus selbst macht zum rechten Verständnis seiner Meinung die Bemerkung, das den drei Personen der Gottheit gemeinschaftliche Wesen sei nicht bloß eine einheitliche Art, wie in Petrus, Paulus, Johannes die menschliche Natur es ist, sondern dieses göttliche Wesen sei überhaupt nur in der Einzahl vorhanden und zwar so, daß das göttliche Wesen ganz (und nicht nach Teilen) im Vater, ganz im Sohne vorhanden sei und etwas Ähnliches wie dies in der ganzen erschaffenen Welt nicht existiere. Auch sagt Damascenus an anderem Orte: eine jede der drei Personen in dem e i n e n Gott hat ohne Anfang die Weise ewigen Daseins (Z. a. J. G.) § 57. Es mag noch bemerkt werden, daß das Wort hypóstasis wegen seiner Neuheit einigen Rechtgläubigen verdächtig war, vornehmlich weil es mitunter in dem Sinne von usia gebraucht wurde, wie es wahrscheinlich auf der Synode von Sardika (Ü.: i. J. 344) geschah, wo die Väter erklärten, es sei ketzerisch, von drei Hypostasen zu sprechen, die rechtgläubige (katholische) Kirche wisse nur von e i n e r. Gregor von Nazianz (Ü.: Presbyter seit 361) erwähnt in der Tat, wenn die Griechen von drei Hypostasen sprächen, so hätten die Lateiner dies von drei Wesen, wie Arius lehrte, mißverstanden, darum weil gesamte in dem Fach der Theologie nicht bewanderte griechische Gelehrte den Unterschied zwischen hypóstasis (Person) und usia (Wesen) nicht gekannt hätten. Da aber andererseits die griechische Geistlichkeit meinte, daß das bei den Lateinern eingeführte Wort persona sabellianische Ketzerei begünstige, und Athanasius fürchtete, die Kirche möchte zerrissen werden, so berief er beide Parteien zu einer Versammlung und erreichte durch sein Ansehen, daß um der Eintracht willen sie sich zu einer übereinstimmenden Ausdrucksweise in der Lehre von Gott einigten; infolge dessen gebrauchten die Griechen statt des Wortes hypóstasis fernerhin ein anderes, nämlich

das Wort prósōpon im Sinne von Person, und die Lateiner sagten statt persona auch hypóstasis § 58. Außer diesem Wort, prósōpon (Angesicht), kam bei den Griechen an Stelle von hypóstasis auch das Wort hyparsis in Aufnahme, letzteres bedeutet „Dasein“. In der heiligen Schrift findet man in der Bedeutung für die drei Personen der Gottheit diese beiden Ausdrücke nicht. Bei Dionysius und Basilius wird Gott auch ein dreipersönlicher (trishypóstatos) und bei Gregor von Nyssa eine trisprósōpon Eins genannt. Endlich kommen in sehr alten Schriften griechischer Kirchenlehrer das Wort monás zur Bezeichnung der Einheit des Wesens und triás für die Dreiheit der Personen vor (Z. a. J. G.) § 59.

XI. Die lateinisch sprechende Kirche hat im Artikel von Gott die Ausdrücke **1.** essentia, substantia, consubstantialis, **2.** Persona und subsistentia, **3.** Trinitas.

Zu **1.**

essentia.

essentia, Wesen, entspricht dem griechischen usia und wurde dem gleichbedeutenden substantia, Substanz, vorgezogen, teils um anzuzeigen, daß Gott ein überwesentliches Wesen ist und nicht eine Prädikatbestimmung (Kategorie) unter vielen, teils weil Gott nicht durch ein Hauptwort (Substantiv), welches von Ausdrücken für außerwesentliche Eigenschaften begleitet wird, bezeichnet werden darf (Ü.: da Seine Eigenschaften mit Seinem Wesen e i n s sind), teils weil Substanz insofern ein zweideutiges Wort ist, als es nicht bloß für usia, sondern auch für hypóstasis gebraucht wurde (Ü.: Consubstantialis bedeutet wesensgleich) § 60.

Zu **2.**

Persona.

Persona entspricht dem griechischen hypóstasis. Da wir nach der Anordnung Christi in den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft werden und man daher lehrte, das göttliche Wesen habe drei Namen, so fing Sabellius an, ketzerisch zu lehren, das göttliche Wesen habe drei Namen für eine und dieselbe Person. Die rechtgläubige Kirche fügte, um dies abzuweisen hinzu, Vater, Sohn und Heiliger Geist seien nicht bloße gehäufte Namen, sondern jedem dieser drei Namen entspräche eine Eigentümlichkeit (proprietas); dies wurde von Sabellius wiederum entstellt, indem er lehrte, mit diesen drei Eigentümlichkeiten verhalte es sich wie mit den drei Kräften der e i n e n Seele des Menschen. Nun wurden die Rechtgläubigen genötigt, an die Stelle des Wortes Eigentümlichkeit ein anderes zu setzen und wählten, mit hypóstasis im Griechischen gleichbedeutend, persona. Letzteres Wort findet sich schon bei den ältesten Kirchenvätern z. B.

Tertullian, Cyprian, Hilarius. An den Stellen, wo in der heiligen Schrift von Ansehen der Person die Rede ist, z. B. Apg. 10, 34. Röm. 2, 11 haben manche ihrer Meinung nach die Sache selbst in den mit „Person" ins Deutsche übersetzten Worten (griech. prósōpon, Vulgata: persona) gefunden, allein mit Unrecht; denn an diesen Stellen bedeutet das Wort im Urtext eine äußerliche Eigenschaft, wie Reichtum, vornehme Abkunft, Ehre, Macht im Gegensatz zu wahrem Verdienst (Z. a. J. G.) § 61. Bedeutung des Wortes persona, griech. hypóstasis: Wie das Sein dem Wesen zukommt, so der Hypostase das Fürsichbestehen (subsistere). Augustin (354 bis 430) sagt im 9. Kap. des 5. Buchs de Trinitate: „Da der Vater nicht der Sohn ist und der Sohn nicht der Vater und der Heilige Geist, der auch die Gabe Gottes genannt wird, weder der Vater, noch der Sohn ist, so sind ihrer ja drei. Deswegen spricht auch Christus: „ich und der Vater wir s i n d (Plural) e i n s" (Joh. 10, 30). Was die drei sind, ist der menschlichen Armut nicht möglich auszusagen. Die Schrift hat aber doch von drei Personen sprechen wollen, nicht um auszusagen, was sie sind, sondern um es nicht ungesagt zu lassen." Boëtius (Ü.: † 525; nach Kurtz Kirchengeschichte „der Erhalter und Überlieferer patristischer Bildung") gibt im 17. Kap. seines Buchs „von den beiden Naturen" eine Definition der Bedeutung des Wortes persona, „sie sei ein ungeteiltes vernünftiges Wesen" und Richard von St. Victor (Ü.: † 1173) fügt als weiteres Merkmal dieses Begriffes hinzu: „Ein unmitteilbares". Die Scholastiker verbanden beides zu der Begriffsbestimmung: „Ein geistiges, ungeteiltes, unmitteilbares Wesen," welcher die neueren unter ihnen noch die Merkmale hinzusetzten: „Welches nicht Teil eines anderen ist und nicht von einem anderen in seiner Erhaltung abhängt" und zwar geschah dies um die menschliche Natur Christi von dem Personbegriff auszuscheiden, weil sie zwar ein geistiges, ungeteiltes, unmitteilbares Wesen, aber doch nicht eine Person ist, indem sie nicht durch sich, sondern in der Person des Sohnes Gottes ihr Bestehen hat. Zu bemerken ist noch über den Unterschied der Begriffe Person, Subjekt (suppositum) und Individuum: Person ist der engste, Subjekt ein umfassenderer, Individuum der weiteste Begriff. Eine Person ist sowohl ein Subjekt, als auch ein Individuum, allerdings nur beide mit der Beschränkung auf geistige Naturen. Hierbei ist aber der große, ja unendliche Unterschied zwischen einer der göttlichen Personen und einer menschlichen Person nicht zu übersehen. Denn jegliche menschliche Person hat ihr eigentümliches unmitteilbares Wesen, dagegen haben die Personen der Dreieinigkeit ein und dasselbe, also (unter sich) mitteilbares Wesen. Die Einheit des Wesens in den

menschlichen Personen ist eine der Art nach gleiche, dagegen in den Personen der Trinität eine nur in der Einzahl (Ü.: und zwar in jeder der drei Personen ganz und ungeteilt siehe oben §§ 49. 57) vorhandenes Wesen (Z. a. J. G.) § 62. Valla (Ü.: ein italiänischer Humanist, † 1457) hat die Boëtiussche Definition von persona angegriffen mit dem Einwurf, sie sage weiter nichts als das Wort Substanz, Wesen (Ü.: ja sogar nicht mehr als das Wort „Eigenschaft" Z. a. J. G.). Allein dies ist, wie der Verfasser zeigt, unbegründet § 63.

Zu 3.

Trinitas.

Das Wort trinitas, Trinität, soll die Dreiheit in der Einheit, also auch diese ausdrücken. Jedoch dies ist zu beanstanden; denn erstens entspricht es dem griechischen Worte trias, welches die Benennung der Einheit nicht enthält, zweitens drückt Athanasius im Symbol die Sache so aus: dies ist der rechte christliche Glaube, daß wir unitatem (einen einigen Gott) in Trinitate (in drei Personen) und Trinitatem (drei Personen) in unitate (in einiger Gottheit) ehren. Schlösse das Wort Trinitas die Einheit in sich, so hätte Athanasius gesagt: „Wir ehren in der Einheit eine Einheit von dreien, wird man sich wohl so ausdrücken?" Die frommen Alten unterscheiden drittens die Dreiheit von der Einheit, indem sie das Wesen Gottes als eine Einheit und die Trinität als Dreiheit von Personen bezeichnen. Wenn die Trinität schon als solche eine Einheit dreier wäre, so könnte man die Ketzerei des Valentin Gentilis (Ü.: † 1566) billigen, daß das göttliche Wesen eine vierte Person neben den drei Personen sei. Wenn also Thomas in dem Worte trinitas die Einheit ausgedrückt findet, so ist dies nicht richtig; höchstens kann man darin die Andeutung einer Einheit anerkennen, ähnlich wie man unter einer Bürgerschaft eine Einheit von Bürgern versteht. Das Wort findet sich in der heiligen Schrift nicht, wohl aber die Sache, welche es bedeutet. Als Lehrbegriff ist es dagegen schon in den ältesten Schriften von Kirchenvätern gebraucht, z. B. von Tertullian, Cyprian, Ambrosius. Es bezeichnet an sich jede Dreiheit von Dingen, also auch von irdischen Dingen, im kirchlichen Gebrauch dagegen jene einzigartige und unbegreifliche Dreiheit der göttlichen Personen, welche nicht eine aus dreien zusammengesetzte Einheit, sondern drei Personen in einem einzigen Wesen bedeutet, so daß diese drei zusammengenommen von dem göttlichen Wesen nicht verschieden sind und letzteres nicht eine vierte Person neben den drei Personen ist. Zwischen Dreiheit und Dreifältigkeit oder Dreifachheit ist daher auch ein großer Unterschied, da letztes Wort eine aus drei Teilen zusammengesetzte Sache bezeichnet (Ü.: z. B. dreifache oder „dreifältige Schnur" Pred. 4, 12).

Denn Gott ist eine Dreiheit nicht dem Wesen nach, welches nur in der Einzahl ist, nicht wesentlichen Eigenschaften nach, denn jede derselben ist mit Seinem Wesen ein und dasselbe, nicht gattungs- oder artweise, sondern in Rücksicht auf drei Weisen des Daseins, welche im Vater das Ungeborensein, im Sohn das Geborensein, im Heiligen Geist das Ausgehen sind § 64. Die Arianer und die Photinianer verwerfen das Wort Trinität, weil sie die Sache verneinen. Luther strich im deutschen Gebete die Anrufung Gottes mit der Fassung Seines Namens als „Heilige Trinität, einiger Gott". Deshalb haben ihn die Römischen beschuldigt, daß er die damit bezeichnete Sache leugne; aber mit Unrecht, siehe schon oben im vierten Lehrstück § 3 (Ü.: der Verfasser gibt dort als wahrscheinlichen Grund der Streichung jener Worte im deutschen Gebete an, daß Luther die gestrichnen Worte ohne Erklärung ihrer Bedeutung für eine dem Volke unverständliche Formel gehalten habe). Wir gebrauchen diese Redeform unbedenklich und in Übereinstimmung mit den Alten. So sagt z. B. Augustin im letzten Kapitel des letzten Buchs seiner Schrift „über die Trinität": „Gott, Dreieiniger! (Trinität) was ich hierin gesagt habe von dem Deinen, das laß auch die Deinen erkennen, wenn ich aber etwas von dem Meinen hinzugesetzt habe, so wollest Du mit den Deinen solches verzeihen" § 66. Die Scholastiker haben noch andere theologische Ausdrücke im Lateinischen in dieser Lehre gebraucht, nämlich proprietas, notio, relatio, circumincessio. Der Besonderheiten (proprietates) zählen sie drei, die des Vaters: „Nichtgeborensein", wofür sie auch „Vaterschaft" sagen, die des Sohnes: „Geborensein", die des Heiligen Geistes: „Ausgehauchtsein, auch Ausgehen". Als Relationen zählen sie vier: aktive und passive Geburt (nicht im natürlichen, sondern im grammatischen Sinne), aktive und passive Aushauchung. Notionen (Begriffe) zählen sie fünf: Ungeborensein, Vaterschaft, Sohnschaft, aktive (tätige) und passive (leidende) Aushauchung. Circumincessio definieren sie als eine innige und vollkommene Einwohnung einer Person in einer anderen. Augustin drückte diese Wahrheit so aus: „die einzelne (Person) ist in den einzelnen und das Ganze in den einzelnen, das Ganze ist in allen und eins ist das Ganze" § 66.

Im Deutschen sagen wir für essentia „Substanz" oder „Wesen"; das Wort persona haben wir in die deutsche Sprache mit dem Worte „Person" aufgenommen und für Trinitas sagen wir „Dreifaltigkeit"; da aber dies Wort etwas Dreifaches bezeichnet, so bedarf es einer berichtigenden Auslegung, welche entbehrlich ist, wenn wir das passendere Wort „Dreieinigkeit" gebrauchen § 67 (zu §§ 64 bis 67 Z. a. J. G.)

Zweite Abteilung.

Beweise für das Geheimnis der allerheiligsten Dreieinigkeit.

XII. Die Beweise für das Geheimnis der allerheiligsten Dreieinigkeit werden von einigen Kirchenlehrern in zwei Klassen eingeteilt, nämlich erstens in solche Beweise, welche in der ausdrücklichen Erwähnung einer der Personen der Gottheit bestehen, zweitens in solche, welche auf einem geheimen Sinn der in Sprüchen und einzelnen Wörtern der heiligen Schrift enthaltenen symbolischen Hindeutungen auf die drei Personen beruhen. Andere machen sieben Klassen, die sich überschreiben lassen: **1.** die Taufform, **2.** der Plural im Ausdruck des Namens Gottes, **3.** der Plural im Ausdruck einer Tätigkeit Gottes, **4.** das dreimalige Aussprechen des Namens Gottes, **5.** der Name Jehova, welcher Gottes Hauptname ist, **6.** der Wortlaut der göttlich vorgeschriebenen Formel für die levitische Priester-Segnung, **7.** Beispiele in geschichtlichen Gottes-erscheinungen. Noch andere zählen acht Beweisgattungen, indem sie dem Bonaventura folgen, welcher lehrt, daß die Personenmehrheit in den heiligen Schriften offenbart werde: **1.** durch bestimmte Kennzeichnung Matth. 28, 19: „Taufet im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes", **2.** durch die Satzbildung 1. Mos. 1, 1: „Gott schuf", wo das Hauptwort im Plural, das Zeitwort im Singular steht, **3.** durch Aussagen wie Ps. 2, 7. Spr. 8, 22, daß Gott einen Sohn (die Weisheit) gezeugt habe, **4.** dadurch, daß dem „WORT" ein göttliches Werk zugeeignet wird Ps. 33, 6. Joh. 1, 3, **5.** durch dreimaliges Aussprechen der Heiligkeit Gottes Jes. 6, 3, **6.** durch den dreimaligeh Gebrauch des Namens Gottes in einer Reihenfolge Ps. 67, 7. 8: „es segne uns Gott, unser Gott, es segne uns Gott", **7.** durch die Kenntlichmachung zweier Personen in der Erwähnung der Sendung des Messias Gal. 4, 4, **8.** in der Erscheinung von drei Männern bei Abraham 1. Mos. 18, 2. Einige Theologen fügen noch **9.** die Verbindung von drei Verhältniswörtern in dem Satz Röm. 11, 36 hinzu § 68. Es gibt noch andere Einteilungen; schließlich muß festgehalten werden, daß für das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes sichere Beweisgründe nur solche sind, welche aus der heiligen Schrift geschöpft werden § 69. Es können dieselben, ehe wir von den mehreren besonderen Beweisen handeln, in Kürze dahin als in einen allgemeinen Beweis zusammengefaßt werden, daß wenn es drei sind, denen, jedem als einzelnen, der Name Jehova und Gott und wahre göttliche Eigenschaften, Werke, Ehre zukommen, so daß der eine nicht der andere ist und doch nicht Götter in der Mehrzahl sind, sondern ein wahrer Gott ist, so folgt, daß ein göttliches Wesen in drei zu unterscheidenden Personen bestehet oder, was dasselbe ist, daß in der Gottheit drei Personen sind

und ein Wesen ist. Nun sind es aber drei, denen wirklich, jedem als einzelnen, der Jehova- und Gottes-Name und wahre göttliche Eigenschaften, Werke, Ehre so zukommen, daß der eine nicht der andere ist und doch nicht Götter in der Mehrzahl sind, sondern ein wahrer Gott ist, nämlich: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Folglich sind diese: drei Personen und ein göttliches Wesen. Der Obersatz beruhet darauf, daß, wenn die Kirche drei Personen eines und desselben göttlichen Wesens lehrt, das heißt wenn sie sich zur Dreieinigkeit bekennt, sie nichts anderes will, als: es sind drei, von denen ein jeder wahrer Gott ist, doch so, daß nicht drei Götter sind, sondern so, daß ein wahrer Gott ist und sie ferner sagen will, daß ein jeder dieser drei von den anderen durch eine bestimmte persönliche Eigentümlichkeit sich unterscheidet. Augustinus spricht sich hierüber in seiner Schrift „über die Trinität" im 4. Kapitel des 7. Buchs so aus: „Das Bedürfnis eines im Streit mit Irrlehrern zu gebrauchenden festen Ausdrucks gab das Recht, „drei Personen" zu lehren, nicht weil die heilige Schrift sich so ausdrückt, sondern weil sie nicht im Widerspruch damit sich ausdrückt, während, wenn wir sagen würden: „drei Götter", die Schrift dagegen spräche, da sie sagt: „Höre Israel, der HErr dein Gott ist ein einiger Gott" (Ü.: 5. Mos. 6, 4) usw., und weiterhin heißt es bei Augustin: „Drei Wesen" dürfen wir nicht sagen, damit nicht das Mißverständnis hervorgerufen wird, in der größten Gleichheit des Wesens sei irgend welche Verschiedenheit, daher lehren wir „drei Personen" (welche die Griechen „Hypostasen" nennen), um die Sabellianische Irrlehre abzuweisen und im 6. Kapitel: „diese drei zusammengenommen nennen wir nicht „eine Person" so, wie wir „ein Wesen" und „ein Gott" sagen, sondern wir sagen „drei Personen", während wir nicht „drei Götter" oder „drei Wesen" sagen und dies geschieht nur deshalb, um für das, was wir unter Dreieinigkeit verstehen; über einen bestimmten Ausdruck (nämlich drei Personen) zu verfügen, damit wir, wenn wir uns zur Dreiheit bekennen, auf die Frage: „was sind denn die „Drei in dieser Dreiheit"? nicht ganz schweigen." Aus diesen Worten Augustins ergibt sich, daß wir, wenn wir in Übereinstimmung mit demselben uns ausdrücken, nicht ein neues Dogma in die Kirche einführen, sondern die in der heiligen Schrift vorliegende wahre Lehre von Gott gegen ketzerische Entstellungen aussprechen und festlegen. Die Äußerung Augustins, „daß wir „drei Personen" sagen, um nicht ganz zu schweigen," ist in dem Sinne zu verstehen, daß kein Name würdig und zutreffend genug ausdrücken könne, was jene drei sind, daß sie aber „Personen" genannt würden, damit wir auf irgend eine Weise unsere aus der in heiliger

Schrift überlieferten göttlichen Offenbarung geschöpfte Lehrmeinung zum Ausdruck bringen (Z. a. J. G.) § 70. Der Untersatz wird klar werden, wenn wir im folgenden von der wahren Gottheit jeder der drei Personen handeln. Es liegt, wie hier zur Übersicht bemerkt wird, uns ob, durch Schriftbeweise darzutun **1.** daß der Vater wahrer, ewiger Gott und eine von dem Sohne und dem Heiligen Geist unterschiedene Person ist, **2.** daß der Sohn wahrer, ewiger Gott ist, nämlich da Ihm Gottes Name, Eigenschaften, Werke, Verehrung, Herrlichkeit zugeschrieben werden und daß Er eine von dem Vater und dem Heiligen Geist unterschiedene Person ist, **3.** daß der Heilige Geist wahrer ewiger Gott ist, da nicht minder Ihm Gottes Name, Eigenschaften, Werke, Verehrung, Herrlichkeit zugeschrieben werden und daß Er eine von dem Vater und dem Sohne unterschiedene Person ist, **4.** daß, obwohl drei sind, denen wahrhaftig der Name und die Natur Gottes zukommt, doch nur e i n wahrer Gott ist. Wenn diese vier Sätze nacheinander bestätigt sein werden, so wird dadurch auch das Trinitätsdogma bestätigt sein, welches mit e i n e m Worte eben nichts weiter besagt, als daß diese drei: Vater, Sohn und Heiliger Geist, in der heiligen Schrift als drei Personen, d. h. ein jeder der drei durch eine persönliche Eigentümlichkeit, von den andern beiden unterschieden werden und daß nach der Schrift in ihnen doch nur e i n ungeteiltes göttliches Wesen ist (Z. a. J. G.) § 71.

Bemerkungen zu den Einwürfen der Photinianer.

XIII. Über die Gegenlehre der Photinianer berichten wir folgendes: Sie geben zu: **1.** der wahre Gott ist ein einiger Gott, **2.** der Vater ist wahrer Gott und eine vom Sohne unterschiedene Person, **3.** der Sohn ist eine unterschiedene Person, **4.** der Sohn ist wahrer Gott, **5.** und natürlicher Sohn Gottes, **6.** den Heiligen Geist kann man in der Weise Gott nennen, wie andere Eigenschaften Gottes Gott genannt werden. Dagegen verneinen sie folgendes: **1.** daß der Vater die erste Person in der Gottheit sei, und daß diese Person von Ewigkeit einen Sohn Seines Wesens geboren habe, Er sei nicht ewiger Vater (Ü.: die Beziehung zu einem Sohne sei nicht ewig, sondern in der Zeit geworden), **2.** daß der Sohn ewiger Gott sei und eines und desselben Wesens mit dem Vater, **3.** daß der Sohn vor Seiner Geburt aus Maria dagewesen sei, **4.** daß der Heilige Geist auf die Weise Gott sei, daß Er auch eine göttliche von dem Vater und dem Sohne unterschiedene Person sei. Der Verfasser führt Stellen der gegnerischen Schriften an, nach denen sie lehren

zu **1.** „wo in der heiligen Schrift des ewigen Vaters gedacht wird, da ist dies so zu verstehen: Ein Ewiger ist der, welcher Vater ist, aber

Er ist nicht als Vater ewig (nicht ein ewiger Vater)." „Wisse, daß eine Zeugung aus dem Wesen Gottes in keiner Weise möglich ist." „Es ist widersinnig und nicht bloß gotteslästerlich, daß Gott aus Seinem Wesen Erzeuger sei",

zu **2**. „zwar ist Christus wahrer Gott, aber Er ist nicht aus sich der eine Gott, welcher durch sich selbst und auf die vollkommenste Weise Gott ist; denn ein solcher Gott ist nur der Vater." „Wir bekennen, daß das Wesen Christi als eines wahren Menschen, kein anderes als ein menschliches Wesen ist." „Obwohl Christus wahrer Gott ist, so ist Er es doch nicht gleich wie der Vater",

zu **3**. „Christus ist nicht von Ewigkeit dagewesen, Er hat, ehe Er von der Maria geboren wurde, keine Existenz gehabt." „Daß der Sohn der Maria vor Abraham gewesen sei, ist nie bewiesen und ist zu beweisen unmöglich. Daß das Wort Fleisch geworden sei, steht nirgendswo geschrieben." „Wenn jemand daran zweifeln möchte, daß Christus vor der Jungfrau Maria nicht dagewesen ist, deren Sohn Er ist und die Er zur Mutter hatte, so würde ein solcher dem einfältigen Margites bei Homer gleichen, welcher im Zweifel war, ob Er oder Seine Mutter älter an Jahren sei",

zu **4**. „der Heilige Geist wird nirgendswo in der Schrift ausdrücklich und wörtlich Gott genannt, weil Er keine göttliche Person ist." „Wir verneinen, daß der Heilige Geist, genau und im eigentlichen Sinne gesagt, Gott sei, weil etwas, was Gott ist, um es zu sein, notwendig auch eine göttliche Person ist."

Wenn wir nun die wahre Gottheit des Sohnes und die Persönlichkeit des Heiligen Geistes beweisen, so sind diese gegnerischen Verneinungen beseitigt und ist ihnen gegenüber das Dogma der Trinität erwiesen (Z. a. J. G.) § 72. Diese Beweise werden indessen nicht hier, *wo wir noch bei der allgemeinen Beweisführung stehen*, sondern am gehörigen Orte gebracht werden. Hier beschäftigen wir uns noch mit dem allgemein gehaltenen Einwurf des Photinianers Ostorode: „Das Dogma der Trinität müßte, weil es der Vernunft widerspricht, um geglaubt zu werden, notwendig mit ausdrücklichen Worten und nicht bloß an einer Stelle, sondern an mehreren geschrieben stehen, wie es mit andern schwer zu glaubenden Wahrheiten geschehen ist, z. B. daß Gott Himmel und Erde erschaffen hat, daß Er für alle Dinge, vornehmlich für die Menschen sorgt, daß Er den an Christum glaubenden und ihm gehorsamen Menschen Auferstehung vom Tode und ewiges Leben geben wird." Wir antworten: **1**. „die Wahrheit von Glaubensartikeln hängt von der göttlichen Kundmachung ab, nicht aber davon, daß diese häufiger

in der heiligen Schrift wiederholt werde, 2. die Photinianer würden, wenn auf jeder Seite der Bibel die Dreieinigkeit Gottes ausdrücklich bezeugt wäre, dieses Dogma doch nicht annehmen, weil sie ihren Glauben auf die Vernunft gründen und der Widerspruch unsers Dogmas mit der Vernunft ihnen dasselbe unannehmbar macht. Übrigens sind sie nicht berechtigt, solche ausdrückliche Zeugnisse zu fordern, weil sie selbst Glaubensartikel ersonnen haben, von denen in der heiligen Schrift kein Wort steht (z. B.: Christus sei in der Zeit zum Gott gemacht, sei zweimal zum Himmel aufgefahren, sei als bloßer Mensch geboren, es gebe einen freien Willen und keine Erbsünde) und weil sie selbst Glaubensartikel aus Folgerungen herleiten, wenn für letztere in der heiligen Schrift nach ihrer Meinung die Grundlagen sich finden, 3. zum Schriftbeweis des Geheimnisses der Dreieinigkeit gehören alle Schriftstellen, in welchen bald dem Vater, bald dem Sone, bald dem Heiligen Geiste der Name Gottes oder Seine Eigenschaften, oder Werke, oder Verehrung, oder Herrlichkeit zugeschrieben werden, oder die Wesenseinheit dieser drei, oder die Persönlichkeit und die persönliche Eigentümlichkeit einer von ihnen Bestätigung findet, oder die eine von den beiden andern oder von einer der beiden andern unterschieden wird; zählt man alle solche Schriftstellen zusammen, so wird man einsehen, daß seitens der Gegner ohne Grund mehr Schriftbeweisstellen für das Dogma der Dreieinigkeit verlangt werden (Z. a. J. G.) § 73.

Die einzelnen Beweisgründe für das Geheimnis der Dreieinigkeit.

XIV. Zu den b e s o n d e r e n Beweisgründen für das Dogma der Dreieinigkeit übergehend, befolgen wir in der Darstellung derselben die Reihenfolge, daß wir an erster Stelle vier Hauptbeweisgründe aus dem Neuen Testament bringen, diesen die zur Bestätigung dienenden Schriftstellen des Alten Testaments in zwei Klassen folgen lassen und dann mit den noch übrigen dem Neuen Testament entnommenen Beweisen den Schluß machen. Zur Begründung dieser Ordnung führen wir an, was Chemnitz sagt, nämlich, daß dieser hohe, für unsern Verstand ganz unfaßbare Glaubensartikel vor allem solcher Zeugnisse bedarf, welche fest, sicher und klar genug sind, um unser Gewissen über diesen Artikel zu beruhigen, wobei es nicht so sehr auf die Zahl als auf das Gewicht dieser Zeugnisse ankommt. Wie die den Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob gemachten Zusagen von Besitz des Landes Kanaan erst durch ihre mit der Befreiung ihrer Nachkommen aus der ägyptischen Knechtschaft verbundene Erfüllung klar geworden ist, so daß in 2. Mos. 6, 2. 3 Gott diese als ein neues Werk zur Offenbarung des göttlichen Namens Jehova bezeichnete, so können wir auch von der wunderbaren Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch und von der Vollbringung der Erlösung

durch Ihn sagen, daß Gott durch dieses Werk, welches ferner die sichtbare Ausgießung des Heiligen Geistes am Pfingsttage zur Folge hatte, sich weit klarer und lichtvoller offenbart hat. Denn es wurden diese göttlichen Wohltaten von einzelnen Personen der Gottheit uns geleistet, und dadurch ist die Erkenntnis Gottes als eines dreieinigen gesichert worden. In der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes und in Ihren Werken, nämlich dem der Erlösung und dem der Predigt des Evangeliums, haben wir in der Zeit des Neuen Bundes über Gott ein helleres Licht empfangen, als das des Alten Bundes gewesen war, und daher sind die Beweise für das Geheimnis der Dreieinigkeit zuerst aus Sprüchen des Neuen Testaments zu entnehmen. Dahin weisen uns auch die Worte des Jer. 16, 14 ff. (Z. a. J. G.) § 74.

Hauptbeweisstellen im Neuen Testament.

Erste Hauptstelle des Neuen Testaments, welche das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes beweist: Matth. 3, 16. 17 mit den Parallelstellen in Markus und Lukas.

Den ersten Beweis des Neuen Testaments finden wir in der Taufe Christi Matth. 3, 16. 17. Mark. 1, 10. 11. Luk. 3, 22. Es gestaltete sich dieselbe als eine Erscheinung des dreieinigen Gottes. Der Vater ließ sich hören, der Sohn war da in Seiner Menschheit, der Heilige Geist in Gestalt einer Taube. Hiermit verbinden wir die Geschichte von der Verklärung Christi nach Matth. 17, 5. Mark. 9, 7. Luk. 9, 35. Auch hier wurde die Stimme des Vaters aus dem Himmel gehört, der Sohn wurde verklärt, der Heilige Geist zeigte sich als lichte Wolke § 75. Heben wir aus diesen Gotteserscheinungen die Worte des Vaters hervor: „Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe" und: „Den sollt ihr hören", so finden wir in der Taufe Christi eine feierliche Einsetzung des Sohnes in Sein Amt und daß im Alten Testamente diese einige Male geweissagt ist, nämlich 5. Mos. 18, 18: „Ich will meine Worte in seinen Mund geben", Ps. 2, 6: „Ich habe meinen König eingesetzt über Zion", Jes. 42, 1: „Siehe, das ist mein Auserwählter, an welchem meine Seele Wohlgefallen hat, ich habe ihm meinen Geist gegeben", Kap. 61, 1: „Der Geist des HErrn ist über mir, darum hat Er mich gesalbet." Ferner ist darüber zu bemerken: Es geschah diese Gotteserscheinung bei der Taufe Christi nicht in einem verborgenen Winkel, sondern öffentlich im Beisein und Angesicht vieler Menschen, wie aus den Vorgängen vor, bei und nach der Taufe Christi zu erkennen ist. Denn der Täufer hatte laut Joh. 1, 33 schon beim Antritt seines Dienstamtes, da er zum Taufen gesandt war, von Gott die Mitteilung erhalten, daß er den Heiligen Geist auf den Messias werde herabfahren sehen; diese ihm zu teil gewordene Offenbarung behielt er nicht für sich allein, verheimlichte sie nicht, sondern verkündete

sie den zu seiner Taufe kommenden Zuhörern; denn er war die Stimme eines Predigers und laut Joh. 1, 32 und nachdem Christus getauft war, erzählte er wieder, was ihm geoffenbart war. Diese Gotteserscheinung bei der Taufe Christi wurde also allen, die auf die Erscheinung des Messias sehnlich warteten, bekannt; Lukas sagt Kap. 3, 21 ausdrücklich, sie sei geschehen, da alles Volk sich taufen ließ; dasselbe war nach Matth. 3, 5 aus Jerusalem, aus dem ganzen jüdischen Lande und aus allen Ländern am Jordan zu dem Täufer hinausgegangen. Zu der etwa hiergegen anzuführenden Stelle Joh. 5, 37 ist zu bemerken, daß Christus dort entweder von der Zeit der Gesetzgebung auf Sinai 5. Mos. 4, 12 oder von solchen damaligen Zuhörern spricht, welche der Gotteserscheinung bei Christi Taufe nicht beigewohnt hatten. Die Öffnung des Himmels bei dieser Gotteserscheinung war nicht eine bloße Erscheinung innerhalb der Erd-Atmosphäre, sondern ein wunderbarer und einzigartiger Riß und Spalt des Himmels selbst, so beschaffen, daß er nur dem am Jordanufer stehenden und betenden Christus, nicht aber dem Täufer und den übrigen Anwesenden sichtbar wurde. Diese Erscheinung war nicht allein ein öffentliches Zeugnis von der himmlischen Herkunft Christi und Seiner Lehre und davon, daß Er, was im Himmel und auf Erden ist, wieder vereinigen und den Gläubigen den Himmel öffnen werde, sondern auch ein Zeugnis von der Feierlichkeit und Wahrheit der Gotteserscheinung, nämlich, daß die vom Himmel herkommende und öffentlich gehörte Stimme die eigene Stimme des himmlischen Vaters sei und daß die von jenem offenen Spalt des Himmels herabschwebende Taube der eigene Geist Gottes sei. Das aus jenem Spalt des Himmels aufleuchtende und durch Strahlen vom Himmel bis zu dem am Jordanufer betenden Christus sich erstreckende Licht, welches erhabener und göttlicher war, als das Licht dieser Welt, wurde vom Täufer gesehen, und in der Bahn dieses Himmelslichts ließ sich der Heilige Geist in leiblicher Gestalt einer Taube auf Christum nieder, und aus eben diesem Licht kam die Stimme auf Christum herab, wie dies alles Chemnitz aus der Vergleichung mit der Geschichte der Verklärung Christi darlegt (Z. a. J. G.) § 76. Aus dieser wunderbaren Gotteserscheinung, welche ihresgleichen nicht in der Schrift hat und deren Erhabenheit wir in dem vorhergehenden Paragraphen gezeigt haben, entnehmen wir zum Beweise des Dogmas der Trinität folgende Schlußfolgerung: „Für die Anerkennung einer bestimmten Personenzahl in der Gottheit ist diejenige ausschließlich maßgebend, in welcher der eine wahre Gott bei der feierlichen Einsetzung des Messias in Sein Amt und bei dessen Taufe sich offenbart hat. Nun ist aber diese Offen-

barung bei jener Gelegenheit in einer Dreizahl von Personen geschehen. Folglich sind in der Gottheit drei Personen, nicht mehr und nicht weniger, anzuerkennen. Der Obersatz ist einleuchtend; denn der Zweck jener Offenbarung war nicht nur die Bestätigung des Amtes Christi, sondern auch die klarere Offenbarung der Dreieinigkeit, welche dem Neuen Bunde als eigentlichem Sitz dieser Offenbarung vorbehalten war, und niemand kann bezweifeln, daß wir Gott auf die Weise erkennen, anrufen und verehren müssen, auf welche Er sich uns mit dem Willen offenbart hat, diese Offenbarung in Seinem Worte beschreiben zu lassen. Zur Bestätigung des Untersatzes gehört zweierlei, nämlich:

A. daß der, welcher in jener Einsetzung des Messias sich offenbarte, der eine wahre Gott war und ist, B. daß jener eine und wahre Gott sich in drei unterschiedenen Personen offenbart hat § 77.

Zu A. (§§ 78—80.) Hierfür finden wir den Beweis I. in der Betrachtung der Umstände, nämlich: der Himmel zerriß und spaltete sich auf wunderbare Weise, wie auch in anderen Erscheinungen der göttlichen Majestät eine Öffnung des Himmels nach der Schrift geschehen ist, weil der Himmel der gewöhnlich verborgene Sitz der Herrlichkeit Gottes ist. Siehe Ezech. 1, 1. Apg. 7, 55. 56. Apok. 4, 1. 3. Kap. 11, 19. Aus diesem Himmelsriß erglänzte ein erhabenes, göttliches Licht, als ein Zeichen und eine Mahnung, daß nun der sich offenbare, welcher nach 1. Tim. 6, 16 in einem Licht wohnet, wohin niemand kommen kann, von welchem auch der Engel, der zuerst die Geburt des HErrn den Hirten verkündete, als von einer letztere umleuchtenden „Klarheit des HErrn" Luk. 2, 9, begleitet war, und welches den Paulus bei der Erscheinung Christi vor Damaskus nach Apg. 9, 3. Kap. 22, 6. Kap. 26, 13 umleuchtete, „heller als der Glanz der Sonne". Aus diesem Lichte wurde die Stimme des himmlischen Vaters gehört, welche die Stimme des wahren Gottes war, was niemand bezweifelt; in demselben Lichte kam der Heilige Geist in der körperlichen Gestalt einer Taube auf Christum herab; dadurch, daß Er in demselben Lichte herabstieg, aus welchem die Stimme des Vaters ertönte, wird Seine wahre Gottheit bewiesen. Der am Jordanufer stehende Sohn wurde für den lieben Sohn Gottes, an welchem Gott Wohlgefallen habe, erklärt; ist Er hiernach der wahre und natürliche Sohn Gottes, so ist Er ja auch mit dem Vater von einer und derselben Natur und Wesen, wie dies auch Augustin und der heilige Bernhard in Zitaten des Verfassers hervorheben. Auch ist die Wiederholung des Geschlechtsworts im griechischen Text: „dies ist der Sohn mein, der geliebte", von besonderem Nachdruck; der Sohn der geliebte wird dadurch auf sonderliche Weise über

eine Gleichstellung mit anderen Söhnen emporgehoben § 78. II. Einen ferneren Beweis ergibt die Vergleichung anderer Schriftstellen. Daß der, dessen Stimme vom Himmel gehört wurde, nämlich der Vater, der wahre Gott war, bezweifelt, wie gesagt, niemand in der Christenheit, es wird aber auch dadurch bestätigt, daß der, welcher den Johannes zu taufen sandte, demselben laut Joh. 1, 33 sagte: „Über welchen du sehen wirst den Heiligen Geist herabfahren, und auf ihm bleiben, derselbige ist es, der mit dem Heiligen Geist taufet," eben derselbe sprach: „dies ist mein lieber Sohn" und Er war es auch, der den Heiligen Geist auf letzteren herabsandte. Daß aber der, welcher den Täufer zum taufen sandte, der wahre Gott war, sagt Joh. 1, 6. Ferner der, welcher in der Taufe Christi sagte: „dies ist mein lieber Sohn" ist derselbe, welcher auch in der Verklärung Christi dies Wort wiederholte Matth. 17, 5. Daß aber der, welcher in der Verklärung Christi dies Wort sprach, der wahre Gott war, sagt 2. Petr. 1, 17. Daß der Sohn, an welchen jene Stimme Gottes: „du bist mein Sohn", geschah und auf welchen der Heilige Geist herabkam, wahrer Gott ist, beweisen wir folgendermaßen: **1.** zu welchem der himmlische Vater dies Wort sprach, der ist derselbe, welcher Ps. 2, 7 redet und sagt: „Ich will von einer solchen Weise erzählen, daß der HErr zu mir gesprochen hat: „Du bist mein Sohn". Nun aber ist der, welcher dort so redet, der wahre Gott, folglich auch der, zu welchem Matth. 3, 17 der himmlische Vater sprach: „Du bist mein lieber Sohn". Den Untersatz beweisen wir mit folgenden drei Gründen: Jener Redende in Ps. 2, 7 ist ein solcher Gottes Sohn, den a) „heute" d. i. von Ewigkeit her der Vater gezeugt hat V. 7 (was gegen diese wörtliche Auslegung eingewendet wird, ist an anderem Orte zu widerlegen, hier machen wir Ebr. 1, 5. 6 geltend; denn die Engelschöpfung geschah vor der Schöpfung des Menschen, ein weiter Zeitabstand trennte aber wieder nach Ebr. 1, 5. 6 die Engelschöpfung von der früheren Zeugung des Sohnes, welcher der Erstgeborene ist und welchem die Engel Anbetung schuldeten, so daß man von einer solchen Zeugung nicht denken und sagen kann, sie sei in der Zeit geschehen, oder bezeichne die Bestimmung und Berufung in das Amt, oder sei überhaupt etwas, was einem Geschöpfe zukomme. Eine derartige Zeugung vor der Zeit wird also in der Ebräerstelle dem Sohne zugeschrieben, von dessen Zeugung in Ps. 2, 7 gesagt wird, daß sie „heute" geschehen sei); **b)** nach Ps. 2, 12 sollen wir auf jenen Sohn, von dessen Zeugung Ps. 2, 7 spricht, trauen, also die Zuversicht unseres Herzens setzen, folglich ist er wahrer ewiger Gott, denn nach Ps. 118, 8 und Jer. 17, 7 dürfen wir nur auf Gott vertrauen; c) demselben Sohne wird nach Ps. 2, 8 die Heidenwelt zum Erbe und der Weltkreis zum Besitz zugesagt. Ein solcher, dem als König alle Welt unterworfen wird, ist aber nach

1. Tim. 1, 17. Kap. 16, 15 wahrer Gott; **2.** der, zu welchem nach Matth. 3, 16. 17 der himmlische Vater sprach: „du bist mein lieber Sohn“ ist derselbe, von welchem in Jes. 42, 1 es heißt: „Siehe das ist *mein Auserwählter, an welchem meine* Seele Wohlgefallen hat“. Dieser letztere ist aber wahrer Gott, „denn derselbe ist nach Jes. 42, 6 zum Licht der Heiden“ gegeben und ein solches geistliches Licht ist wahrer Gott 2. Kor. 4, 6; ferner ist derselbe nach Jes. 49, 6 zum Heil der ganzen Welt gegeben, und ein solcher Heiland ist nur Gott selbst Jes. 43, 11. Kap. 45, 21. Hos. 1, 7: „Ich will ihnen helfen durch den HErrn, ihren Gott“; **3.** der Matth. 3, 17 „lieber Sohn“ Genannte, wird Joh. 1, 14 der eingeborene und Röm. 8, 32 Gottes „eigner Sohn“ genannt. Ein solcher ist nach Joh. 5, 18 Gott gleich und folglich wahrer Gott; **4.** der, auf welchen zum bleiben der Heilige Geist nach Matth. 3, 16 herabkam, wird Ps. 45, 8 ein mit Freudenöl vor andern Gesalbter genannt und hat nach Joh. 3, 34 den Heiligen Geist ohne Maß empfangen, so daß wir alle nach Joh. 1, 16 von Seiner Fülle Gnade um Gnade empfangen können. Ein solcher ist wahrer Gott § 79. Daß in der Matth. 3, 16. 17 erzählten Gotteserscheinung auch der dort *erwähnte Heilige Geist wahrer Gott ist, ergibt sich aus der Verbindung* mit dem Vater und dem Sohne, in welcher Er erschien, vornehmlich auch daraus, daß Er in der angenommenen Taubengestalt in demselben Lichte erschien, aus welcher die Stimme des Vaters sich vernehmen ließ. Auch hier sind andere Schriftstellen zu vergleichen. So Jes. 61, 1: „Der Geist des HErrn HErrn ist über mir darum, daß Er mich gesalbet hat. Er hat mich gesandt, den Elenden zu predigen“; dies hat Christus Luk. 4, 18 so ausgelegt und auf sich als den Gesandten angewendet, daß was Jesajas von dem HErrn (Jehova) aussagt, dem Heiligen Geist zugeeignet wird, und damit kein Zweifel bleibt, daß das Werk der Sendung dem Heiligen Geist wirklich zukommt, mache ich noch Luk. 4, 1 geltend, wo es heißt, Jesus sei voll des Heiligen Geistes vom Jordan weg in die Wüste getrieben. Jener Geist also, der am Jordan in Taubengestalt auf Christum herabgekommen war, trieb Ihn in die Wüste und sandte Ihn, Seine Amtsführung zu beginnen, eine Macht des Heiligen Geistes über Christus als Mensch, die der Heilige Geist nur, wenn Er wahrer Gott ist, ausüben konnte. Es geben doch auch selbst die Gegner zu, daß es im Himmel und auf Erden außer dem wahren Gott nichts gibt, was vorzüglicher wäre als der Mensch Christus. Ich ziehe hierher ferner Jes. 48, 16: „Nun sendet mich der HErr HErr und Sein Geist.“ Daß dies Worte des Messias sind, ergibt der folgende Vers 17, *wo* es heißt: „dies spricht der HErr,

dein Erlöser, der Heilige in Israel," und Christus bezieht, was zu Anfang in V. 16 gesagt ist: „ich habe nichts im verborgenen geredet" in Joh. 18, 20 auf Sich. Es ist also die Schlußfolgerung begründet: Wer Christum in Sein Amt gesendet hat, der ist wahrer Gott, der Heilige Geist hat Christum in Sein Amt gesendet, folglich ist der Heilige Geist wahrer Gott § 80.

Zu **B.** Der eine wahre Gott zeigte sich aber auch in drei Personen bei der Taufe Christi. Denn **1.** es werden dort drei Namen unterschieden. Der, dessen Stimme sich vom Himmel vernehmen ließ, wird in 2. Petr. 1, 17 Gott der Vater, der am Jordanufer stehende wird „Sohn" an allen drei Schriftstellen genannt und der in Taubengestalt herabsteigende bei Markus (Ü.: und Johannes) „der Geist", bei Matthäus „der Geist Gottes", bei Lukas „der Heilige Geist" genannt; **2.** der äußeren Zeichen, in denen diese drei sich offenbarten, sind auch drei, nämlich beziehungsweise in einer hörbaren Stimme, im angenommenen Fleisch, in körperlicher Taubengestalt. Der Heilige Geist hat zwar diese Gestalt nicht mit Seiner Person vereinigt so, wie der Sohn das Fleisch in Seine Person aufnahm, Er wollte aber doch zum Zwecke jener Gotteserscheinung für die Dauer derselben in einer besonderen Gestalt sich anschaulich darstellen, damit die Dreiheit der Personen einleuchtend hervorträte; auch werden **3.** drei Personen nach ihren Tätigkeiten unterschieden. Ein anderer ist es, welcher aus dem Himmel herabruft: „dieser ist mein lieber Sohn" (denn der Sohn selbst konnte dieser Rufer nicht sein, ebensowenig der Heilige Geist); ein anderer ferner ist es, welcher nach empfangener Taufe am Jordanufer betet, ein anderer endlich, welcher in Taubengestalt auf Christum herabkommt und auf Ihm bleibt Joh. 1, 32. Der erste wird gehört, nicht gesehen, der zweite gesehen und Sein Gebet (Luk. 3, 21) gehört, der dritte wird gesehen, nicht gehört; **4.** es werden auch mit den Personen drei Wohltaten derselben unterschieden. Der Vater hat Seinen geliebten Sohn in diese Welt gesendet, durch welchen Er mit dem Menschengeschlecht geredet und Sich die Welt versöhnet hat. Der Sohn hat die menschliche Natur mit Seiner Person vereinigt und um unsertwillen, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, der Taufe sich unterzogen. Der Heilige Geist kam sichtbar auf Christum herab und salbte Ihn unsichtbar, „zu predigen den Gefangenen eine Erledigung, den Gebundenen eine Öffnung" Jes. 61, 1, d. h.: der Heilige Geist hat durch den Dienst des Evangeliums, welcher von Christus in eigener Person angefangen und den Aposteln anvertrauet ist, die durch Christi Leiden und Verdienst erworbenen Wohltaten ausgeteilt. Diese Wohltaten der drei Personen

der Gottheit haben wir in unserem Anrufen zu unterscheiden und wir sollen in der Einheit des Glaubens, allen Spitzfindigkeiten der Widersacher zum Trotz, auf dieser in jener wunderreichen Gotteserscheinung uns zu teil gewordenen Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes fußen, dabei uns beruhigen und so den frommen Alten folgen, die uns raten: „Gehe mit Johannes an den Jordan, da wirst du sehen und glauben, daß Gott dreieinig ist“ § 81 (zu §§ 77 bis 81 Z. a. J. G.).

XV. Gegen die Beweiskraft der in Matth. 3, 16. 17 und in den Parallelstellen beschriebenen Gotteserscheinung machen die Photinianer nach den vom Verfasser angeführten Stellen ihrer Schriften geltend:

1. es werde daraus nicht erwiesen, daß jene bei der Erscheinung auftretenden drei die Personen eines ungeteilten Wesens seien,

2. insbesondere auch nicht, daß der Heilige Geist eine Person sei; denn **a)** der Text und die Sache ergeben nicht, daß es der Heilige Geist war, der unter der Gestalt einer Taube über Christus erschienen sei, **b)** nach Joh. 1, 33 sei der Heilige Geist auf Christus geblieben, wie könne eine Person auf Christus bleiben, dergleichen lese man von Gott und Christus nirgends, sondern nur von Sachen wie dem Zorn, Frieden und Erbarmen Gottes, **c)** die Wörter „gleich als eine Taube“ seien nicht auf das Wesentliche der Sache zu beziehen — als ob nämlich der Heilige Geist ein lebendes Wesen, einer Taube gleichend sei — sondern sei auf die äußere Gestalt und das Gebaren und zwar nicht der Sache selbst, sondern ihres Herabschwebens zu beziehen § 82,

3. selbst wenn der Heilige Geist in Gestalt einer Taube erschienen sei, folge dann daraus, daß derselbe ein ewiges und unermeßliches Etwas sei, worin Himmel und Erde ihr Bestehen haben? könne unter solcher Gestalt nicht auch ein Etwas, welches nicht ewig ist, erscheinen? liege nicht in dieser Gestalt der Erscheinung, daß dieses Etwas nichts Unermeßliches ist? ist es nicht vielmehr lästerlich, zu behaupten, daß ein Ding, das in Gestalt einer Taube erscheint, der Schöpfer und Erhalter von Himmel und Erde sei? § 83,

4. es sei vielmehr aus Matth. 3, 16. 17 und den Parallelstellen das Gegenteil davon, daß Gott dreipersönlich in einem e i n i g e n Wesen sei, zu folgern; denn wenn als sichere Regel gelte, daß alles, was voneinander sich trennen läßt, wirklich verschieden sei, so folge nach dieser Regel, daß eine solche Verschiedenheit zwischen dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste deswegen anzunehmen sei, weil diese drei untereinander getrennt sind, da der Vater nicht vom Himmel herabstieg, auch nicht im Jordan getauft wurde und da der Heilige Geist den Sohn nicht anrief; auch nicht getauft wurde. Die drei, die hiernach

wirklich verschieden seien, könnten nicht ein und dasselbe Wesen sein § 84.

Wir antworten:

zu **1.** die Gegner lehren selbst, daß es nur einen wahren Gott gibt; wenn wir nun in den vorhergehenden Paragraphen bewiesen haben, daß jeder der drei, welche in jener Gotteserscheinung sich offenbarten, wahrer Gott ist, so steht es folgeweise fest, daß die drei ein göttliches Wesen sind. Insbesondere haben wir, was der oben in § 72 beschriebenen Gegenlehre der Photinianer gegenüber zu beweisen war, bewiesen, nämlich die wahre Gottheit des Sohnes und die Persönlichkeit des Heiligen Geistes,

zu **2.** einer bloßen Kraft, wofür die Photinianer den Heiligen Geist halten, kommt es nicht zu, eine körperliche Gestalt anzunehmen, darin zu erscheinen und herabzusteigen; denn wer hat jemals gelesen, gehört, gesehen, daß eine andere Beschaffenheit Gottes, z. B. Seine Barmherzigkeit, Weisheit in einer angenommenen Gestalt erscheint? Dazu gehört ein durch sich selbst bestehendes, selbstbewußtes Wesen, mit andern Worten, eine bestimmte Person; zu a) der Sinn des Textes in Matth. 3, 16 und Mark. 1, 10: „Johannes sah den Heiligen Geist gleich als eine Taube herabfahren und über ihn kommen", ferner Luk. 3, 22: „der Heilige Geist fuhr hernieder in leiblicher Gestalt auf ihn, wie eine Taube", ist völlig klar; zu b) nicht bloß von Christus heißt es Joh. 14, 10: „der Vater, der in mir bleibend wohnet, tut die Werke", sondern auch von den Frommen sagt Christus Joh. 6, 56: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibet in mir und Ich in ihm, ferner Joh. 14, 16. 17: „Der Heilige Geist (der Tröster) wird bei euch bleiben und in euch sein, V. 23: Ich und mein Vater wir werden zu Ihm (dem der mich liebet) kommen und Wohnung bei Ihm machen," Kap. 15, 4: „bleibet in mir und Ich in euch." Wie wegen Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn, der Vater im Sohn und der Sohn im Vater ist Joh. 10, 30, so bedeutet das Bleiben des Heiligen Geistes auf Christo in Joh. 1, 33 das Wohnen des Heiligen Geistes in Christo, welches Jes. 11, 2 ausdrückt mit den Worten: „auf ihm wird der Geist des HErrn ruhen." Solches Bleiben und Ruhen wird von andern Heiligen nicht gesagt, daher es auch von keinem derselben heißt, daß von seiner Fülle andere genommen haben (wie es Joh. 1, 66 von Christo heißt); zu c) der Sinn der Worte Luk. 3, 22 (siehe oben) ist klar, daß es nämlich ein wahres und wirkliches Herabsteigen war, welches vom Heiligen Geiste ausgesagt wird, aber nicht schlechthin von Seinem unsichtbaren und göttlichen Wesen, sondern beziehungsweise, nämlich von

Seiner damals vorübergehend angenommenen Gestalt. Das Verhältniswort „gleichwie" geht nicht auf das Wort „herabsteigen", sondern ausdrücklich auf die Taube selbst, wie im Text geschrieben steht. Das „in leiblicher Gestalt" gehört nicht sowohl zum Zeitwort „herabsteigen" als vielmehr zum Hauptwort „Geist", so daß der Sinn ist: jene leibliche Gestalt, in welcher der Heilige Geist erschien, war eine Taube. Ob diese Taube kein von einem Taubenpaar abstammendes, sondern vielmehr ein neu geschaffenes Tier war, dessen Dasein, nachdem es seinen Dienst erfüllt hatte, wieder zu sein aufhörte, oder ob es nur das tote Bild einer Taube in einer Scheingestalt war, zu dem Zweck, die Gegenwart des Heiligen Geistes anzuzeigen, kann unentschieden bleiben; es genügt uns den Widersachern gegenüber, daß der Heilige Geist durch Erscheinen in einer besonderen Gestalt als eine vom Vater und Sohn unterschiedene Person Sich geoffenbart hat. Daß der Vater, der sich vom Himmel vernehmen ließ, und der am Jordan stehende Sohn Personen sind, geben die Gegner zu. Derselbe Grund, der für die Persönlichkeiten beider vorliegt, beweist auch die Persönlichkeit des Heiligen Geistes bei jener Gotteserscheinung, nämlich das sichtbare Herabkommen in Gestalt einer Taube, wie beim Vater die hörbare Stimme und beim Sohne das angenommene Fleisch. Auf den Einwand, daß nicht alles, was erscheint, Selbständigkeit hat, sondern daß auch außerwesentliche Eigenschaften sinnenfällig sein können, erwidern wir, daß diese doch immer auf ein selbständiges Wesen hinweisen. Die Taube, die Johannes sah, war also keineswegs nichts weiter als etwas Außerwesentliches, sondern bedeutete ein in Wahrheit selbständig vorhandenes Wesen § 82,

zu **3.** so nackthin und roh, daß der Heilige Geist, weil er in Taubengestalt erschien, ewig und unermeßlich sei und Himmel und Erde erhalte, lautet unsere Schlußfolgerung nicht, sondern so: der Heilige Geist — weil Er wie der Vater und der Sohn sich äußerlich zeigte — ist auch, wie diese es sind, eine Person für sich. Daß durch den Heiligen Geist (als eine vermeintliche Kraft und Macht Gottes) Himmel und Erde von Gott geschaffen sind und Er als Macht ewig ist, können die Photinianer nicht leugnen, und es ist ein Fehlschluß, wenn auf ihrer Seite verneint wird, daß der Heilige Geist unermeßlich und der Schöpfer ist; sie können dies nur von der leiblichen Gestalt einer Taube, in welcher Er erschien, behaupten. Ps. 139, 7 lehrt Seine Unermeßlichkeit, und 1. Mos. 1, 2, Ps. 33, 6 schreiben Ihm das Schöpfungswerk zu § 83,

zu **4.** man muß zwischen den äußeren Symbolen als Zeichen und den Personen der Trinität als dem, was die Zeichen bedeuten, unter-

scheiden. Jene äußeren Symbole, des Vaters Stimme, des Sohnes angenommene Menschheit, die Taubengestalt, in welcher der Heilige Geist sich offenbarte, waren nicht bloß wirklich, sondern auch wesentlich unterschieden und getrennt, dagegen die Personen der Trinität, welche in diesen Symbolen sich offenbarten, sind zwar wirklich, nicht aber im Wesen unterschieden, wie sich aus allen den Schriftstellen ergibt, welche die Einheit des göttlichen Wesens beweisen. Wie man auch sonst eine Vergleichung nicht über den die Gleichheit bedingenden Punkt ausdehnt, so ist auch diese symbolische Offenbarung der Trinität durch drei äußere Symbole über ihren Zweck hinaus nicht auszudehnen, welcher in der Kennzeichnung eines wahren und wirklichen Unterschieds der Personen besteht, oder gar gegen die Einheit des göttlichen Wesens zu mißdeuten § 84 (zu §§ 82 bis 84 Z. a. J. G.).

Zweite Hauptstelle des Neuen Testaments zum Beweise des Geheimnisses der Dreieinigkeit Gottes Matth. 28, 19.

XVI. Den zweiten Hauptbeweisgrund entnehmen wir dem Taufbefehl Matth. 28, 19: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Ü.: „oder: „gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet auf den Namen“ usw.). Zunächst bemerken wir hierzu folgendes: **1.** wie in der Taufe Christi drei Personen der Gottheit sich unterschiedlich offenbarten, so soll auch unsere Taufe im Namen derselben drei Personen vollzogen werden, weil Christus, der als Repräsentant der gesamten Menschheit getauft worden ist, in der Taufe, die Er mit uns gemein haben wollte, zu zeigen beabsichtigte, welche Wohltaten wir von Gott in unserer Taufe zu erwarten haben, **2.** zwischen Taufe und Anbetung besteht ein unzertrennlicher Zusammenhang. Wie wir getauft werden, so beten wir an, wie wir anbeten, so glauben wir, nämlich an den *einen* wahren Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist; mithin enthält der Befehl Christi, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen, zugleich die Vorschrift, daß wir diese drei als den *einen* wahren Gott anrufen sollen, **3.** schon der Täufer hatte nach Luk. 3, 3. Joh. 1, 31. 33 das Sakrament der Taufe zu verrichten angefangen, und die Apostel hatten es im Auftrage Christi (vor seinem Tode) verwaltet Joh. 4, 2. Wenn Christus zu der Zeit, als Er im Begriff war, in den Himmel aufzufahren, diese Taufe mit einer feierlichen Form einsetzte, so ergibt die Erwägung dieses Zeitpunktes, daß der Gebrauch dieser Form der Taufe für immer in der Kirche gelten soll und aus dieser Einsetzung mit dem Zusatz ihrer Bestimmung für alle Völker ergab sich für die Apostel eine dem Mißverständnis, daß die Taufe nur auf Judäa und auf eine gewisse Zeitdauer beschränkt sei, entgegentretende Weisung. Wir sollen in jener

Wahl des Zeitpunktes für diese Einsetzung letztere gleichsam als eine letztwillige Verfügung ansehen, welche Christus den Aposteln vor Seinem Abschied aus der Welt nach einem ernsten Gottesrat hinterließ, und es muß uns daher eine Religionspflicht sein, von der Fassung der eingesetzten Taufform nicht im geringsten abzuweichen, **4.** weil, wie schon oben erwähnt wurde, im Neuen Bunde durch die Offenbarung des Sohnes Gottes im Fleisch das Geheimnis der Dreieinigkeit klarer kund gemacht worden ist, so war es hiermit übereinstimmend, in der feierlichen Einsetzung der Taufe, als des Anfangssakraments des Neuen Bundes, die Unterscheidung der drei Personen festzusetzen § 85.

Wir beweisen nun aus dieser Stelle wiederum zweierlei, I. die wahre Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, II. das persönliche Unterschiedensein dieser drei.

Zu I. In wessen Namen wir (hinein) getauft werden, der ist wahrer und ewiger Gott. Nun aber werden wir (hinein) getauft in den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Folglich ist dieser Name der Name des wahren und ewigen Gottes. Der Untersatz ist dem Text entnommen. Der Obersatz ergibt sich aus der Entwicklung des Ausdrucks „in jemandes Namen (hinein) getauft werden" (so lautet Matth. 28, 19 der griech. Text, nämlich „eis tò — omikron — ónoma") oder des andern Wortlauts in Apg. 10, 48 en tō (omega) onómati „in jemandes Namen getauft werden", wofür Apg. 2, 38 gleichbedeutend epì tō onómati steht. Dieser Ausdruck umfaßt nämlich a) den Auftrag und die göttliche Einsetzung der Taufe. „Ich taufe dich im Namen des Vaters" usw., das heißt: ich verrichte nicht eine aus menschlichem Ansehen eingesetzte Zeremonie (religiös-feierliche Handlung), sondern ein heiliges von Gott selbst eingesetztes Geheimnis (Sakrament), und ich handle nicht nach eigener Wahl, sondern an Gottes Statt, in Gottes Auftrag, mein Werk ist Gottes Werk (ich handle in der Person von Gott selbst), worüber das Lehrstück von der Taufe § 80 zu vergleichen ist. Hieraus machen wir die Schlußfolgerung: wer die Taufe eingesetzt hat, ist wahrer Gott; der Vater, der Sohn und der Heilige Geist haben die Taufe eingesetzt, folglich sind der Vater, der Sohn und der Heilige Geist *ein* wahrer Gott. *Diesen* Obersatz beweisen wir mit der Wahrheit, daß es ein ausschließliches Vorrecht des wahren Gottes ist, Sakramente einzusetzen, weil dies Gnadenmittel sind und nur wer Gnade, namentlich die Rechtfertigungsgnade geben kann, die Mittel dazu stiften kann, vergl. das Lehrstück „von den Sakramenten im allgemeinen" § 26, und weil die Taufe ein Sakrament im eigentlichen Sinne ist, wie im betreffenden Lehrstück ausführlich gezeigt ist, so daß es ausschließliches Vorrecht

Gottes ist, die Taufe einzusetzen. Den Untersatz, nämlich, daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist die Taufe eingesetzt haben, ergibt der Text; denn in wessen Namen die Taufe verrichtet wird, von dem ist sie eingesetzt und aufgetragen; da sie nun im Namen der drei verrichtet wird, so ist sie auch von diesen drei eingesetzt und aufgetragen (der Ausdruck des Handelns „in jemandes Namen" kommt z. B. auch vor in 2. Mos. 5, 23. 5. Mos. 18, 20. Matth. 18, 20). Man kann hierher auch die Schriftstellen ziehen, in welchen das „im Namen" soviel bedeutet, wie „in der Macht und Kraft", wie z. B. in Matth. 7, 22. Apg. 3, 6. Kap. 4, 7. Denn weil der Vater, der Sohn und der Heilige Geist das Sakrament der Taufe eingesetzt haben, so wirken sie auch durch dasselbe kräftig zum Heil des Getauften, und in dieser Rücksicht wird die „im Namen" vollzogene Taufe in der göttlichen Kraft und Macht des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes verrichtet. Der Ausdruck begreift ferner **b)** die Anrufung Gottes über den Getauften in sich. „Ich taufe dich im Namen des Vaters" usw. das heißt: ich rufe mit dem Wasser der Taufe über dich den Namen des Vaters usw. an, damit Er in dieser von Ihm aufgetragenen Handlung gemäß Seiner Einsetzung und Verheißung gegenwärtig sei und dich in Seine Gnade aufnehme, ein Sinn dieses Ausdrucks, welcher sich auf die Beispiele in 1. Sam. 17, 45. 2. Sam. 6, 18. 1. Kön. 18, 22 ff. gründet. Wir schließen nun so: Wer angerufen wird, damit Er den Getauften in Seine Gnade aufnehme und ihm die geistlichen Wohltaten, darunter das Erbe des ewigen Lebens verleihe, der ist wahrer Gott, weil die religiöse Anrufung ein Gott allein zukommender Dienst ist, wie es Gott geboten hat in 5. Mos. 6, 13 (wozu die die ausschließliche Bestimmung der religiösen Anbetung für Gott ausdrückenden Stellen Matth. 4, 10. Luk. 4, 8 zu vergleichen sind), 2. Mos. 23, 24. Ps. 50, 15. Ps. 97, 7. Jes. 42, 8. Kap. 48, 11. Apok. 19, 10. Kap. 22, 9 (vgl. 5. Lehrstück § 127). Verbindet man hiermit als Untersatz, daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist in der Taufe angerufen werden, daß sie den Getauften in die Gnade aufnehmen und ihm die geistlichen Wohltaten, darunter das Erbe des ewigen Lebens verleihen, wie gezeigt, so folgt, daß sie der wahre Gott sind, ferner **c)** die Bezeugung des von Gott mit dem Getauften eingegangenen Gnadenbundes: „Ich taufe dich im Namen des Vaters" usw. das will sagen: ich bezeuge und bestätige feierlich, daß dies Wasser, über welches der Name Gottes Seiner Einsetzung gemäß angerufen ist, nicht bloßes und einfaches Wasser, sondern ein gnadenreiches Sakrament ist, weil es ein in Gottes Wort verfaßtes und geheiligtes Wasser ist und deswegen bezeuge ich auch, daß durch die im

Namen der allerheiligsten Dreieinigkeit vollzogene Begießung mit diesem Wasser der Vater dich in Seine Gnade auf- und zur Kindschaft annimmt, daß der Sohn dich mit Seinem Blute von Sünden abwäscht, dir das Kleid der Gerechtigkeit anzieht und dich zu Seinem Bruder und Miterben annimmt, daß der Heilige Geist dich zum ewigen Leben wiedergebärt und erneuert und dich künftig zum Tempel und zur Einwohnung für Sich haben will. Diese Auslegung gründet sich auf Schriftstellen; vergl. 1. Kor. 6, 11: „ihr seid *abgewaschen*, ihr seid geheiliget, ihr seid gerecht geworden in dem Namen unsers HErrn Jesus Christus und in dem Geiste unsers Gottes." Nach Inhalt dieses Spruches steht fest erstens, daß in Christi Namen getauft sein soviel ist, wie: in der Kraft und dem Verdienst Christi *von Sünden abgewaschen sein*, zweitens, daß Christus und der Heilige Geist nicht weniger als der Vater Urheber unserer Abwaschung, Heiligung und Rechtfertigung sind, drittens daß der, welcher durch die Taufe uns abwäscht, auch Hauptursache unserer Rechtfertigung ist; wird also ersteres dem Sohne und dem Heiligen Geiste zugeschrieben, so kann Ihm auch nicht letztere (die Rechtfertigung) abgesprochen werden, welche, wie feststeht, ein Werk ist, das allein der *wahre Gott tut*. *Hieraus folgern wir*: wer den Getauften in die Gnade aufnimmt, mit ihm den Gnadenbund eingeht, von Sünden wäscht und zum Erben des ewigen Lebens einsetzt, der ist wahrer Gott. Der Grund ist, daß dies alles nicht einer werkzeuglichen, sondern der höchsten und ersten Ursache unseres Heils zukommt, welche Gott allein ist Jes. 43, 11. Kap. 45, 21. Hos. 1, 7 usw.; siehe fünftes Lehrstück § 113. Wie die Beschneidung der alttestamentliche Bund *zwischen dem wahren Gott und dem Beschnittenen* war 1. Mos. 17, 7, so ist die Taufe, welche im Neuen Bunde an die Stelle der Beschneidung nach Kol. 2, 11 getreten ist, der Gnadenbund zwischen dem wahren Gott und dem getauften Menschen, vergl. 1. Brief Petri 3, 21, d) endlich enthält der Ausdruck: „*Ich taufe dich im Namen*" usw. eine Verpflichtung des Getauften, den, in dessen Namen er getauft worden, als den wahren Gott anzuerkennen und zu verehren, siehe Gal. 3, 27 in Beihalt von Jes. 42, 8. Kap. 43, 10 usw. Wem aber göttliche Verehrung zukommt, der ist auch göttlicher Natur, da nur dieser die Verehrung gebührt. Gott verehren heißt: die göttliche Natur in Ihm erkennen, verehren, anbeten. Folglich, da nach dem früher Gesagten der Getaufte noch verpflichtet wird, Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist zu verehren, so sind diese drei göttlicher Natur, der eine wahre Gott § 86.

XVII. Zu dem im Eingang von § 86 in den Worten: „der Untersatz ist dem Text entnommen", inbezug genommenen Text ist folgendes zu bemerken: a) nach Christi Vorschrift wird nicht in den Namen (Mehrzahl), sondern in dem Namen (Einzahl) getauft und dadurch bewiesen, daß ein göttliches Wesen den drei zukommt, also ein einheitliches Wesen der drei Personen (Homo=usie). Das Wort „Namen" bezeichnet also dies einheitliche Wesen; wenn dasselbe dagegen dem kirchlichen Bekenntnis gemäß zur Bezeichnung der Personen gebraucht wird, so steht es im Plural, b) wir werden nicht, wie die Arianer nach dem Zeugnis von Kirchengeschichtsschreibern tauften, „im Namen des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geiste" getauft. Jene verrieten mit dieser Änderung der Taufform, daß die von Christus vorgeschriebene Form die Homo=usie beweist und daß sie dies wußten, c) die Verbindung des Sohnes und des Heiligen Geistes mit dem Vater in den Worten dieser Taufvorschrift zeigt, daß die Taufe nicht weniger im Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes als des Vaters verrichtet wird, daß also den drei eine Kraft, eine Majestät, ein und dasselbe Ansehen zugeschrieben wird. Wäre diese Verbindung in einer ungleicher Weise gemeint, so wären Sohn und Geist als Werkzeuge neben der höchsten Ursache genannt, wie in Schriftstellen, auf welche sich für diese Auffassung die Photinianer berufen, wo nämlich entweder Menschen oder menschliche Sachen in unserm Verhalten gegen Gott oder umgekehrt neben dem Gottesnamen genannt werden, z. B. in 2. Mos. 14, 31: „das Volk glaubte dem HErrn und Seinem Knechte Mosi", ferner in Richt. 7, 20: „Hier Schwert des HErrn und Gideon"! und in 1. Sam. 12, 18: „Da fürchtete das Volk sehr den HErrn und Samuel". So die Verbindung des Sohnes mit dem Vater in der Taufform zu verstehen geht nicht an, wie wir anderswo beweisen werden; daß aber wenigstens bezüglich des Heiligen Geistes die fragliche Verbindung von den Photinianern nicht so verstanden werden darf, wie in jenen Schriftstellen die dort vorkommenden Verbindungen, das folgt daraus, daß sie den Heiligen Geist eine Kraft und Macht Gottes nennen, daß aber, wenn Gott durch Seine Macht tätig ist, diese nicht wie ein Werkzeug diene, d) als Christus jene feierliche Einsetzung der Taufe verkündigen wollte, schickte Er die Worte Matth. 28, 18: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden" vorauf, wodurch Er zeigte, daß die Taufe in Seinem Namen nicht wie die Taufe eines Knechts oder Dieners verrichtet werde, sondern als Taufe des HErrn der Sache, mithin als des mit dem Vater und dem Heiligen Geiste einigen Gottes; denn wenn Er nicht wahrer Gott wäre, so hätte Er,

wie am betreffenden Orte gezeigt wird, nach Seiner menschlichen Natur, nicht jener göttlichen und unendlichen Gewalt teilhaftig werden können, welche in den Worten „alle Gewalt im Himmel und auf Erden" gekennzeichnet ist, e) wenn in der Apg. 2, 38. Kap. 10, 48 erwähnt wird, daß die Apostel auf den (in dem) Namen Christi getauft haben, so ist dies nicht, wie einige Römische wollen, so zu verstehen, als ob die Apostel mitunter von der wesentlichen Taufform nach der Vorschrift in Matth. 28, 19 abgewichen sind, um den Namen Christus hervorzuheben und glänzender zu machen, sondern es ist als die wirkende Ursache und als das Ziel, zu welchem die Taufe führt (das Haupt der Kirche) in jener Darstellung namhaft gemacht, vergl. Lehrstück 23 § 91. — § 87.

Zu. II. XVIII. Das persönliche Unterschiedensein der in der Taufform bezeichneten Drei wird festgestellt a) durch die drei unterschiedenen Namen, b) durch die Vorsetzung des hinzeigenden Fürworts (Artikels) vor jedem der drei Namen, welches auch als Bezugnahme auf die frühere Taufe Christi anzusehen ist, nämlich auf die drei dort offenbarten Personen, c) durch den zweimaligen Gebrauch des Bindeworts „und", durch welches der Sohn und der Heilige Geist dem Vater gleichgestellt sind so, daß darin zugleich die Unterscheidung dreier selbständiger Personen liegt, d) dazu kommt die Unterscheidung der Wohltaten der Taufe in andern Schriftstellen nach der Besonderheit ihrer Urheber. So wird vom Vater gesagt Tit. 3, 5: „Gott machte uns nach Seiner Barmherzigkeit selig durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes" und 1. Petr. 3, 21: „Die Taufe ist der Bund eines guten Gewissens mit Gott"; vom Sohne heißt es Eph. 5, 25. 26: „Christus hat die Gemeinde geliebet und Sich selbst für sie gegeben, auf daß Er sie reinigte durch das Wasserbad im Worte". In der Taufe ziehen wir nach Gal. 3, 27 Christum an, in dessen Tod wir nach Röm. 6, 4 getauft und mit welchem wir zu gleichem Tode nach Vers 4 gepflanzet werden. Vom Heiligen Geiste heißt es in Joh. 3, 5 und Tit. 3, 5, daß die Geburt aus dem Wasser und Geist die Bedingung des Eintritts in das Reich Gottes und daß die Taufe das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes sei, vergl. Lehrstück 23 §§ 101 ff. In dieser Aufzählung der verschiedenen Wohltaten der Taufe mit Angabe ihrer besonderen Urheber liegt, daß letztere wirklich drei besondere Personen sind, welche Christus, als Er die Taufform einsetzte, als solche vor Augen hatte und unterscheiden wollte § 88 (zu §§ 85 bis 88 Z. a. J. G.). Von den Widersachern der Trinitätslehre wird zur Anfechtung der Beweiskraft von Matth. 28, 19 — abgesehen zunächst von Sozin — folgendes vorgebracht:

1. von einigen, diese Stelle sei von Anhängern des Athanasius untergeschoben,

2. in 1. Kor. 10, 2 sage der Apostel, die Israeliten seien auf Moses getauft; daraus folgere man nicht, daß Moses wahrhaftiger Gott sei, folglich könne man auch nicht aus dem Auftrag, nach welchem wir auf Christi und des Heiligen Geistes Namen getauft werden, schließen, daß Christus und der Heilige Geist wahrer Gott sind,

3. im Namen des Heiligen Geistes getauft werden, bedeute nichts weiter, als mit dem Heiligen Geist ausgerüstet werden, denn Apg. 2, 38 heiße es: „ein jeglicher lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi, so werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen.“ Aus dem Befehl, auf den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen, könne man daher nicht Homo-usie folgern, daß diese Personen mit dem Vater eines und desselben Wesens sind,

4. der Sohn sei zwar eine göttliche Person, aber in einer von der Gottheit des Vaters ganz verschiedenen Weise, und der Heilige Geist sei keine Person, daher könne man aus Matth. 28, 19 nicht beweisen, daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist drei Personen einer und derselben Gottheit sind, der Sinn der Stelle sei vielmehr nur der, daß die Lehre von Gott dem Vater, von Jesu Christo und vom Heiligen Geist zur Seligkeit notwendig sei und daß daher jeder, der ein Jünger Christi werden wolle, in dieser Lehre unterrichtet werden müsse.

5. es sei nichts Neues, daß Sachen mit Personen in Dingen, welche der Taufe ähnlich sind, gleichgestellt werden und ersteren ebendasselbe zugeschrieben werde, was den Personen zugeschrieben wird, solches gelte dann von letzteren im eigentlichen, von ersterem im uneigentlichen Sinn; auch sterbliche Menschen würden nicht selten im Verhalten gegen Gott und umgekehrt, neben Gott in Verbindung mit Ihm genannt.

Wir antworten:

zu **1.** die ältesten Kirchenlehrer anerkennen die Echtheit der Stelle, und die besten Handschriften haben sie, so daß die Leugnung der Echtheit ohne irgend einen Anhalt völlig aus der Luft gegriffen ist § 89,

zu **2.** in 1. Kor. 10, 2 ist unter dem Ausdruck „getauft sein“ nicht das Anfangssakrament zu verstehen, welches zur Vergebung der Sünde und ewigen Seligkeit von Gott eingesetzt ist und im Namen eines Menschen, wie Moses es war, nicht verliehen werden kann und darf, sondern er ist uneigentlich für das Vorbild der Taufe, den Durchgang der Israeliten durch das Rote Meer, gebraucht § 90,

zu **3.** daraus, daß mit der Taufe die Gabe des Heiligen Geistes verbunden ist, darf man nicht schließen, daß das Taufen auf den Namen des Heiligen Geistes weiter nichts, als jene Gabe sei; denn der Heilige Geist wird in der Taufform dem Vater und dem Sohne gleichgestellt § 91,

zu **4.** in Matth. 28, 19 handelt es sich vor Einsetzung der Taufform um die Lehre, in der Einsetzung der Taufform dagegen nicht mehr um die Lehre, sondern um die Wassertaufe. Wir sollen im Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes in derselben Bedeutung, wie im Namen des Vaters getauft werden, wie das Bindewort „und“ beweist; da wir nun im Namen des Vaters als des wahren Gottes getauft werden, so ist zu folgern, daß wir auch im Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes als des wahren Gottes getauft werden sollen § 92,

zu **5.** wenn in göttlichen Werken neben Gott andere Personen oder Sachen als wirkend genannt werden, so ist aus anderen, voraufgehenden oder nachfolgenden, Schriftstellen zu erkennen, daß die andern Personen oder die Sachen als Werkzeuge gemeint sind, daß dies auf die Taufform keine Anwendung finden kann, haben wir im § 87 bereits gesagt. Auch handelt es sich in den in § 87 angeführten Beispielen um solche Werke, bei welchen Menschen und Sachen, freilich nicht in gleicher Art, aber doch, wenn auch in verschiedener Weise, zusammen wirken; mit der Verrichtung der Taufe auf oder in jemandes Namen verhält es sich dagegen so, daß sie nur auf oder in Gottes Namen geschehen kann 1. Kor. 1, 13—15 § 93 (Z. a. J. G. zu §§ 89 bis 93).

XIX. Der Hauptgegner Sozin macht folgende Einwürfe:

1. aus der Anrufung Christi in der Taufe zusammen mit dem Vater läßt sich nicht schließen, daß beide auf gleiche Weise anzurufen sind; denn der Vater kann als erste, der Sohn aber nur als zweite Ursache der Wiedergeburt angerufen werden, weil jener derjenige ist, von welchem, dieser dagegen derjenige, durch welchen alle Dinge sind,

2. wenn nicht bewiesen wird, daß der Heilige Geist eine von Gott dem Vater unterschiedene Person sei, so kann die Anrufung des Heiligen Geistes eine gleiche mit der des Vaters sein, und doch würde dies meinem Gegner (Eutropius) nichts helfen, da er es sich zur Aufgabe gemacht hat, zu beweisen, daß in einem göttlichen Wesen drei Personen sind,

3. daraus, daß der Heilige Geist zusammen mit dem Vater in der Taufe angerufen wird, wird vielleicht der Beweis gewonnen, daß der Heilige Geist etwas vom Vater Unterschiedenes sei, aber keineswegs, daß Er eine Person sei,

4. die Folgerung aus dem Taufbefehl Christi, daß der Sohn und der Heilige Geist in der Taufe angerufen werden, ist überdies falsch. Der Ausdruck „Namen“ in dem Taufbefehl bedeutet nicht eine Macht und Kraft des Vaters, sondern „auf den Namen des Vaters getauft werden“ ist dasselbe wie: „auf den Vater getauft werden“, was bewiesen wird a) durch die in den heiligen Schriften sehr häufig in diesem Sinne vorkommende derartige Ausdrucksweise, b) mit Röm. 6, 3 und Gal. 3, 27, da hiernach „auf den Namen des Sohnes getauft werden“ dasselbe ist, wie „in Christum getauft werden“, c) mit der Fassung „in den Namen“, wie der Taufbefehl lautet, während, wenn es dort hieße: „in dem Namen“, eine Macht bedeutet würde, weil durch diese Ausdrucksweise, wie wir zugeben, zuweilen mit dem Worte „Namen“ eine Kraft bezeichnet wird,

5. daß der Sohn in dem Werke der Wiedergeburt mit dem Vater zusammen genannt wird, ist richtig, aber daraus läßt sich nicht auf eine gleiche Stellung beider in diesem Werke schließen, da in den göttlichen Werken auch andere Personen Gott zur Seite gestellt werden, obgleich ihre Wirksamkeit nicht dieselbe wie diejenige Gottes ist. Denn Gott ist die erste und höchste Ursache der Wiedergeburt, Christus aber die zweite, die Mittelursache; „in Christo wiedergeboren werden“ ist soviel wie: „durch Christum wiedergeboren werden“; Christus ist übrigens nicht bloß die zweite Ursache, die Mittelursache, sondern in dem Werke der Wiedergeburt, wie überhaupt in allen andern zum Bereich der Kirche gehörenden Werken, der Stellvertreter Gottes,

6. nach 2. Mos. 19, 9. Kap. 14, 31 glaubte das Volk Israel Gott und Mosi. Hierin liegt noch mehr, als in der Nennung des Sohnes neben dem Vater in dem Taufbefehl, weil der Glaube besser ist als die Taufe und mehr als letztere, die innerliche Gottesverehrung fördert,

7. selbst wenn der Heilige Geist eine vom Vater unterschiedene Person und anzubeten wäre, so würde daraus nicht zu folgern sein, daß sein und des Vaters Wesen eins, der Zahl nach dasselbe, ist, ebenso wie daraus, daß der Sohn eine vom Vater unterschiedene Person ist und Anspruch auf Anbetung hat, nicht folgt, daß Er mit dem Vater eines und desselben Wesens ist.

Es ist zu bemerken:

zu **1.** a) wie ein Gott und ein göttliches Wesen ist, so gibt es auch nur eine religiöse Anbetung. Wer lehrt, daß Christo göttliche Ehre zu erweisen und daß Er anzubeten sei, dennoch aber verneint, daß Er Gott von Natur ist, der führt in Wirklichkeit Mehrgötterei ein,

b) wo immer religiöse Gottanbetung einer Anbetung geschnitzter Bilder und dem Götzendienst entgegengesetzt wird, da versteht man unter diesem Gegensatz eine Anbetung, welche nur dem ewigen und von Natur wahren Gotte zukommt; eine solche Anbetung aber gebührt Christo nach Ps. 97, 7 und Ebr. 1, 6, c) Paulus erfleht Gnade und Frieden den Gemeinden auf gleiche Weise vom Vater und dem HErrn Jesu Christo (Ü.: z. B. 1. Kor. 1, 3), d) auf gleiche Weise ohne Abstufung wird auch im Namen des Vaters und des Sohnes getauft, e) die Gegner halten den Heiligen Geist für eine unpersönliche Kraft und Macht Gottes, können also nicht sagen, daß Ihm eine geringere Anbetung als Gott zukommt. Wenn nun der Heilige Geist in der Taufe über dem Getauften angerufen wird, so folgt, daß auch der Sohn auf gleiche Weise angerufen wird, f) der letztere soll nach Joh. 5, 23 wie der Vater geehrt werden, die Ihm gebührende Anbetung steht folglich auf keiner niedrigeren Stufe als die des Vaters, vergl. auch § 142 des fünften Lehrstücks § 94,

zu **2.** a) wenn die Anrufung des Heiligen Geistes (nach gegnerischem Zugeständnis) auf gleicher Stufe steht mit derjenigen Gottes des Vaters, so muß dies auch von der Anrufung des Sohnes gelten; ja es fällt sogar die Anbetung des Vaters und des Sohnes in e i n s zusammen, weil durch das Bindewort „und“ wie der Vater und der Heilige Geist, so auch der Vater und der Sohn in dem Taufbefehl verbunden werden, b) es sind ebensoviele Personen im göttlichen Wesen, wie in der Taufe angerufen werden, weil nur e i n e r, der von Natur wahrer Gott ist, angebetet werden darf. Da nun in der Taufe drei Personen angerufen werden, so sind auch ebensoviele Personen im göttlichen Wesen, c) wenn der Heilige Geist zusammen mit dem Vater und dem Sohne angebetet wird, so ist Er auch selbstverständlich eine vom Vater und Sohne unterschiedene Person; denn wäre Er dies nicht, worauf sollte seine besondere Anrufung sich gründen? Liest man denn in der Schrift, daß Gottes Weisheit, Seine Güte, Seine Gerechtigkeit in der Anrufung unterschieden wird? nein, folglich würde der Heilige Geist auch nicht in der Anrufung unterschieden, wenn Er nur eine Kraft Gottes und keine unterschiedene Person wäre. Der Gegner sieht die Stärke dieses Beweisgrundes ein und sucht daher nach Beispielen der Anbetung von Eigenschaften Gottes, die aber unhaltbar sind. Die Anrufung hat immer nur eine P e r s o n zum Gegenstand. Auch seine Berufung darauf, daß der Name Gottes als Gegenstand der Anrufung vorkomme, hält nicht Stich, weil der Name Gottes dasselbe ist, wie Gott selbst Ps. 48, 11. 2. Chron. 14, 11; Sozin anerkennt selbst, daß die Ebräer den

Namen einer Sache sehr häufig für die Sache selbst erwähnen. Auch seine Erwiderung, daß die menschliche Natur Christi angerufen werde, welche doch keine Person sei, trifft nicht zu, weil, wie wir behaupten, sie nicht in der Anrufung unterschieden, mithin neben dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geist nicht etwa als vierter Gegenstand angebetet wird, sondern in einer und derselben Anrufung Christus als Gott und Mensch zusammen angerufen wird § 95,

zu **3.** unser Beweis stützt sich nicht auf die Anrufung (des Heiligen Geistes) allein, sondern auch auf andere Persönlichkeitskennzeichen. Wer nämlich vom Vater so unterschieden wird, daß Er in der Anrufung besonders angesprochen wird, daß in Seinem Namen in gleicher Weise wie im Namen des Vaters getauft wird, daß Er sich in einem besonderen äußeren Symbol (Ü.: der Taube bei der Taufe Christi) offenbart, daß Er neben dem Vater und dem Sohne als ein dritter genannt wird, der wird vom Vater als Person unterschieden und nicht auf irgend eine andere Weise. Diese so eben aufgezählten Stücke kommen dem Heiligen Geiste zu, nicht dagegen einer göttlichen Eigenschaft wie es z. B. Gottes Barmherzigkeit, Weisheit, Macht sind § 96,

zu **4.** daß der Gegner in seiner Bedrängnis so weit geht, zu bestreiten, daß die Anrufung des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Taufe geschieht, ist dreist. Seinen dafür vorgebrachten Scheingründen gegenüber bemerken wir: a) in jemandes Namen oder in jemand getauft werden enthält den Ausdruck der göttlichen Macht, Majestät und Autorität dieses Jemands, und es wird dies keinem Geschöpfe in der Schrift zugeschrieben; auch wird die Taufe nicht in jemandes Namen verrichtet, welcher nicht die erste und höchste Ursache des Heils ist, weshalb der Apostel in 1. Kor. 1, 13 mit großem Nachdruck es verneint, daß die Korinther auf Seinen Namen getauft sind. Die Schrift sagt beides: „In den Namen Christi" und „in dem Namen Christi getauft werden" Matth. 28, 19 (Apg. 2, 38) und Apg. 10, 48, so daß beide Ausdrücke gleichbedeutend sind. Im Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft werden bedeutet, in der Macht und Kraft des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft werden, und daher sollte der Gegner anerkennen, daß aus der Taufform die Anrufung des Sohnes und des Heiligen Geistes mit Recht abgeleitet wird. Übrigens kann die Anrufung des Heiligen Geistes auch aus andern Schriftstellen begründet werden, obwohl Sozin dies bestreitet, nämlich aus Jes. 6, 9. 10 in Verbindung mit Apg. 28, 25. 26. Denn hiernach war es der Heilige Geist, welcher durch Jesaias das Volk verstocken ließ, und ihm gilt also auch der vorher Jes. 6, 3 erwähnte Lobpreis Gottes; ferner aus 1. Kor. 6,

19. 20 wo wir aufgefordert werden, Gott an unserm Leibe zu preisen, weil dieser ein Tempel des Heiligen Geistes ist; auch aus 2. Kor. 13, 13, wo die Gemeinschaft des Heiligen Geistes mit der Gnade Jesu Christi und der Liebe Gottes zusammengestellt wird, wie dies ebenfalls Apok. 1, 4 besagt, wo der Ausdruck „sieben Geister" an Stelle des Heiligen Geistes steht. Endlich kann auch die Segnung in 4. Mos. 6, 22 bis 27 hier angeführt werden § 97. 98,

zu **5.** die Weise und die Stellung Christi im Werke der Wiedergeburt ist nicht nach unseren eigenen Gedanken, sondern aus dem Worte der Wahrheit in heiliger Schrift zu erkennen. Diese zeigt Ihn uns aber nicht als zweite Ursache und als einen dem Vater untergeordneten Urheber, sondern als mit dem Vater in Wesen und Macht geeint. Solches beweisen wir a) im allgemeinen mit Joh. 5, 19. 23. Die Juden hatten aus Christi Worten in V. 17 geschlossen, daß Er sich Gott gleich machte, und diese Gleichheit beweist Er in jenen Worten: „Was der Vater tut, das tut zugleich auch der Sohn" und „auf daß sie alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren." Ferner mit Joh. 10, 28. 29. 30: „Niemand wird meine Schafe aus meiner Hand reißen, und niemand kann sie aus meines Vaters Hand reißen. Ich und der Vater sind e i n s." Also Hand, Macht, Kraft des Vaters und des Sohnes sind ein und dasselbe, folglich auch das Wesen. Joh. 14, 13 ergibt ferner, daß die Herrlichkeit des Vaters aus dem Sohne hervorleuchtet, so daß die Herrlichkeit des Sohnes und Seine Majestät nicht geringer sind als die des Vaters; b) insonderheit gilt diese Gleichheit vom Werke der Schöpfung und Erhaltung, Lehrstück 5, § 83, und hier schließen wir auf sie im W e r k d e r W i e d e r g e b u r t folgendermaßen: Christus ist die Ursache unserer Wiedergeburt auf dieselbe Weise, wie Er die Ursache unserer Errettung ist. Nun aber errettet Er uns nicht als ein dienendes Werkzeug, als mittlere oder geringere Ursache, sondern als Anfänger und höchste Ursache; denn Er ist nach Apg. 3, 15 „der Fürst des Lebens", nach Ebr. 12, 2 „der Anfänger und Vollender des Glaubens" (zur Seligkeit), „ist allen, die ihm gehorsam sind, eine Ursache zur ewigen Seligkeit" Ebr. 5, 9, so daß Er der einzige Grund unseres Heils ist 1. Kor. 3, 11. Er ist also kein W e r k z e u g zu unserer Seligkeit, sondern ein solcher Heiland, daß in keinem anderen das Heil ist Apg. 4, 12 § 99,

zu **6.** auf jemanden, der bloßer Mensch und Mittelursache der Seligkeit ist, kann nach 1. Kor. 1, 13 nicht getauft werden, was auch ohnehin selbstverständlich ist, weil das Taufen auf jemandes Namen bedeutet, daß er imstande ist, Sakramente einzusetzen, durch diese Gnaden-

mittel Heil zu wirken, einen Gnadenbund mit dem Getauften einzugehen usw. und weil solches alles nur Gott vermag. Daß die Israeliten dem Moses glaubten, ist vom Glauben in dem beschränkten Sinn der Erkenntnis und des Beifalls zu verstehen, nicht von dem seligmachenden die Zuversicht des Herzens einschließenden Glauben; denn ein solcher voller Glaube kann nur Gott zum Gegenstand haben, weil nur von Ihm allein das Geschenk des ewigen Lebens zu erhoffen ist. „Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt und mit seinem Herzen vom HErrn weicht“ Jer. 17, 5 § 100,

zu **7.** wenn der Heilige Geist als unterschiedene Person angebetet wird, so wird dadurch aufs Gewisseste bewiesen, daß Er eines Wesens mit dem Vater ist, weil der Anspruch auf den Dienst der Anbetung Gleichheit an Ehre und diese wiederum Gleichheit an Macht und Majestät, diese aber Gleichheit des Wesens bedingt. Ebenso ist vom Sohne Gottes zu urteilen und die Gründe, welche für die Verneinung der Wesensgleichheit des Vaters und des Sohnes von den Photinianern angeführt werden, sind lediglich ersonnen und nichtig; sie beruhen auf dem für die Vernunft unvereinbaren Gegensatz zwischen Einheit des Wesens und Dreiheit der Personen, während doch beides im Worte Gottes bezeugt und daher auch beides zu glauben ist § 101.

Schließlich ist noch des von Enidinus erhobenen Einwandes zu gedenken, welcher zur Erklärung unserer Matthäusstelle bemerkt: der Sinn der Taufform sei, daß von den Täuflingen weiter nichts zu verlangen sei, als das Bekenntnis zu Christo, als dem verheißenen Messias, und dieses Bekenntnis gründe sich auf den drei Zeugnissen, nämlich des Vaters in den Worten vom Himmel: „dies ist mein lieber Sohn“, des Sohnes, da er sich für den wahren Messias und Sohn Gottes erklärte, endlich des Heiligen Geistes, welcher im Namen des Sohnes über die Apostel ausgegossen wurde. Daß Lehren und Taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Matthäusstelle soviel sei, als lehren und taufen auf Grund ihrer drei Zeugnisse von dem zur Rechten Gottes erhöhten Menschen Jesus und Messias sucht er aus den Worten von 1. Joh. 5, 7: „Drei sind, die da zeugen im Himmel, der Vater, das Wort und der Heilige Geist“ zu beweisen, obwohl er diese Schriftstelle für untergeschoben hält. Wir erwidern, daß sie vornehmlich von der Bestätigung unseres Glaubens handelt, nicht, wie die Matthäusstelle, von Einsetzung der Taufe, und daß die Verrichtung der Taufe in Christi Namen nicht bloß die Messianität Christi, sondern auch Seine wahre und ewige Gottheit beweist § 102 (zu §§ 94 bis 102 Z. a. J. G.).

1. Joh. 5, 7.

Dritte Hauptstelle des Neuen Testaments zum Beweise des Geheimnisses der Dreieinigkeit Gottes Joh. 14, 16.

XX. Die dritte Hauptstelle zum Beweise des Geheimnisses der Dreieinigkeit im Neuen Testament ist Joh. 14, 16. 17: „Ich will den Vater bitten und, Er soll euch einen andern Tröster geben, den Geist der Wahrheit“, aus welcher sowohl die Persönlichkeit des Heiligen Geistes, wie die Gottheit des Sohnes sich ergibt, wovon die Photinianer die Anerkennung des Geheimnisses der Dreieinigkeit abhängig machen. Die Person des Heiligen Geistes ist dadurch klar bezeichnet, daß Er nicht nur vom Vater und Sohn unterschieden, sondern auch „ein anderer Tröster“ genannt wird. Denn wer auf diese Weise als ein anderer Tröster, vom Vater und Sohne unterschieden wird, wird entweder nach dem Wesen oder persönlich unterschieden. Die Unterscheidung aus dem ersteren Grunde ist aber unstatthaft, weil der Heilige Geist dadurch für eine andere Gottheit erklärt würde. Mit dieser Stelle können Joh. 14, 26: „der Tröster, der Heilige Geist, welchen der Vater in meinem Namen senden wird, derselbige wird euch alles lehren und Joh. 15, 26: „Wenn der Tröster kommen wird, welchen Ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet, der wird von mir zeugen“ verglichen werden. Zu der ersteren von diesen beiden Stellen ist zu bemerken: **1.** der Heilige Geist wird vom Vater und Sohne unterschieden, **2.** der Geist, tò pneũma, ist im Griechischen sächlichen Geschlechts, nachher wird er aber durch das mit „derselbige“ übersetzte hinzeigende Fürwort männlichen Geschlechts „ekeĩnos“ in Bezug genommen, eine Veränderung der Geschlechtsbezeichnung, welche, wenn sie auf persönliche Handlungen gerichtet ist, immer von einer Person gebraucht wird; vergl. die Beispiele 1. Mos. 3, 15. Matth. 28, 19. Gal. 3, 16. Eph. 1, 13. 14. Kol. 2, 19, **3.** es wird dem Heiligen Geiste die einer Person eignende Tätigkeit zugeschrieben, daß Er die Apostel alles lehren und ihnen alles dasjenige ins Gedächtnis zurückrufen werde, was Christus ihnen gesagt habe. Zu der zweiten: hier finden sich nicht bloß alle so eben erwähnten drei Stücke wieder, sondern auch die Angabe der die dritte Person innerhalb der Gottheit charakterisierenden Eigenschaft des ewigen Ausgehens. Ihr wird zugeschrieben, was dem Vater nicht zukommt, nämlich daß sie, der Heilige Geist, nach Christi Himmelfahrt „kommen wird“; solches kann vom Vater nicht ausgesagt werden, vielmehr heißt es, daß Er vom Vater gesendet werden, daß Er von Ihm ausgehen wird; mithin wird Er vom Vater unterschieden, jedoch, wie feststeht, nicht Seinem Wesen nach, folglich als selbständige Person. Demnach ist die Persönlichkeit des Heiligen Geistes bewiesen; die Gottheit des Sohnes ergibt sich aber aus dieser Stelle durch folgende Schlußfolgerung: Wer nicht wahrer

Gott ist, kann den Heiligen Geist nicht senden; Christus sendet den Heiligen Geist, folglich ist Christus wahrer Gott § 103. Sozin wendet ein:

Sozins Einwände und deren Widerlegung.

1. aus den angeführten drei Sprüchen des Johannesevangeliums geht vielmehr hervor, daß der Vater allein der eine Gott ist, weil der Vater allein als derjenige erwähnt wird, von welchem jene Sendung und Gabe als von der obersten Ursache ausgehet; wer hat aber jemals gehört, daß jemand, welcher gesendet oder gegeben wird, oder daß jemand, durch welchen Gott etwas sendet, oder gibt, der einige wahre Gott sei. Jeder vernünftige Mensch kann eine solche Annahme nur für Blödsinn oder richtiger für Gotteslästerung halten",

2. „die Sendung des Heiligen Geistes durch den Sohn ist so zu verstehen, daß Er etwas sendet, was Er vom Vater empfangen hat; zwar sendet es der Sohn, aber vom Vater, von welchem es nämlich wie aus einer Quelle ausfließt, und der Sohn ist gleichsam der Bach, der das zur Bewässerung der Äcker empfangene Wasser austeilt und entsendet. Und damit man dies nicht dahin mißverstehe, daß dies immer so gewesen sei oder der Natur des Sohnes entspreche, so belehrt uns darüber der Sohn selbst in Joh. 14, 16 und Petrus in Apg. 2, 33,"

3. „daraus, daß der Heilige Geist als vom Vater ausgehend bezeichnet wird, kann man vielleicht folgern, daß Er mit Gott dem Vater von einer und derselben Natur, Wesenheit ist, aber nicht daß Er eine bestimmte Person dieses Wesens sei; wie auch z. B. die Gerechtigkeit Gottes mit Gott im Wesen eins, aber nicht eine bestimmte Person dieses Wesens ist,"

4. „daraus, daß Christus den Heiligen Geist einen andern Tröster nennt, kann man Seine Persönlichkeit nicht folgern. Der Punkt der Vergleichung liegt nur darin, daß der Heilige Geist die Jünger in Abwesenheit Christi so trösten werde, wie Christus sie tröstete, als Er bei ihnen war. Die Wörter „Tröster" und „ein anderer" dürfen nicht getrennt, sondern müssen in Verbindung miteinander verstanden werden, so daß man nicht auslegen darf: der Vater werde einen andern senden, und dieser andere werde die Jünger trösten, sondern: der Vater werde einen andern Tröster senden,"

5. endlich fügt der Sozinianer Schmaltz hinzu: „Jene Tätigkeit, welche dem Heiligen Geiste so zugeschrieben wird, als wäre Er eine Person, ist auf die Weise zu erklären, daß hier die in den heiligen Schriften häufig gebrauchten Redefiguren, welche man Wortvertauschung und Personifikation einer Sache nennt, angewendet sind."

Wir antworten folgendes:

zu **1**. die Schrift sagt deutlich, der Sohn sei wahrer Gott, sei jedoch in das Fleisch gesandt worden, ferner: der Heilige Geist sei wahrer Gott, sei jedoch in die Herzen der Gläubigen gesandt worden, die Vereinigungen beider Aussagen in bezug auf den Sohn sowohl, wie in bezug auf den Heiligen Geist sind Geheimnisse, worüber die Vernunft nicht zu urteilen hat, die vielmehr auf Grund der göttlichen Offenbarung gläubig anzuerkennen sind. Aus der Sendung des Heiligen Geistes wird mit Recht gefolgert, daß Er eine vom Vater und Sohne unterschiedene Person und ferner, daß der Sohn wahrer ewiger Gott ist. Denn die Sendung des Heiligen Geistes ist eine Kraft und Wirksamkeit Gottes, welche auch die Photinianer als solche nicht bestreiten, indem sie dieselbe dem Vater zuschreiben. Ist nun diese Kraft und Macht Gottes des Vaters auch dem Sohne eigen, so kommt Ihm auch das Wesen Gottes zu; denn sie ist Gottes Wesen selbst, wem aber Gottes Wesen zugeschrieben wird, der ist *wahrer natürlicher und wesentlicher* Gott. Wäre Christus nicht wahrer, dem Wesen nach dem Vater gleicher Gott, so *würde* Er nicht das Recht haben, den Heiligen Geist zu senden (Ü.: welcher nach Röm. 8, 9 Gottes Geist ist), weil ein Geringerer nicht Recht und Macht hat, einen Größeren zu senden. Nun verheißt aber Christus nicht bloß, Er werde den Vater bitten, Er solle einen andern Tröster, den Geist der Wahrheit, senden, sondern auch, Er, Christus, wolle den Heiligen Geist vom Vater senden. Joh. 15, 26 und Kap. 16, 7 wiederholt er dies ohne den Zusatz „vom Vater". Auch wird der Geist Gottes, der in den Propheten war, von Petrus im 1. Briefe 1, 11 „der Geist Christi" genannt. Der gegnerische Einwand, daß der Geist, welchen Gott in die Herzen der Gläubigen sende, nicht Gottes Geist, sondern nach Gal. 4, 6 nur Christi Geist sei und daß auch Röm. 8, 9 so verstanden werden müsse, nämlich, daß Christi Geist dort nur deshalb Gottes Geist genannt werde, weil Gott der Sender sei, ist demnach nicht stichhaltig § 104,

zu **2**. was Sozin hier sagt, gilt von der menschlichen Natur Christi, die er auch in andern Fragen von Seiner Gottheit nicht unterscheidet. Von dieser geht der Heilige Geist nicht weniger aus als vom Vater und wird auch zugleich vom Vater und Sohne (Ü.: in der Zeitlichkeit) gesendet. Hier mag auch der Trugschluß des Sozinianers Schmaltz: „Christus bittet den Vater und sendet den Heiligen Geist vom Vater, folglich ist Christus nicht eine göttliche Person gleichwie der Vater; denn der Vater *bittet niemand und* sendet den Heiligen Geist nicht von einem andern, sondern von Sich Selbst" widerlegt werden, nämlich

folgendermaßen: a) die Fürbitte beweist nicht einen niedrigeren Rang der Person Christi, da ein Gleicher bei seinesgleichen Fürbitte einlegen kann, b) in Joh. 14, 26 heißt es, der Vater sende den Heiligen Geist im Namen des Sohnes, das will soviel sagen wie: von dem Sohne senden, c) Christus hat den Heiligen Geist den Aposteln nach Joh. 20, 22 durch Anblasen (Einhauchen) gegeben; Er sandte ihnen denselben mithin von sich selbst; diese Sendung in der Zeit ist aber ein Beweis für das Ausgehen ohne Zeit (von Ewigkeit her), d) entscheidend ist auch der Spruch Joh. 16, 13. 14. 15: „Der Heilige Geist (Geist der Wahrheit) wird nicht von ihm selbst reden, sondern von dem Meinen wird Er es nehmen, alles, was der Vater hat, das ist mein" § 105,

zu **3.** das Ausgehen des Heiligen Geistes beweist beides, die Einheit des Wesens und das persönliche Unterschiedensein. Denn weil der Heilige Geist von Ewigkeit her vom Vater ausgeht, so ist Er mit Ihm eines Wesens, und weil Er ausgeht, so muß Er auch persönlich unterschieden sein, wie im sechsten Lehrstück vollständiger gelehrt werden wird. Wir verbinden aber mit diesem ewigen Ausgehen, welches unaussprechlich und verborgen ist, die sichtbare Erscheinung des Heiligen Geistes unter der Gestalt einer Taube in jener lichtvollen Gottesoffenbarung bei der Taufe Christi § 106,

zu **4. 5.** a) die Behauptung, daß mit dem Ausdruck „ein anderer" nicht eine andere Person, sondern ein anderes Etwas in bildlicher Rede bezeichnet sei, entbehrt jedes Beispiels in der Schrift, b) in den höchsten Glaubensartikeln darf man nicht vom buchstäblichen und eigentlichen Wortsinn abweichen, sonst bleibt darin nichts gewiß. Nun aber steht es fest, daß im eigentlichen Sinne das Wort „ein anderer" auf eine Person, wie das Wort „ein anderes" auf die Natur und das Wesen geht, c) die Worte Christi enthalten keine Spur davon, daß die Redefigur, durch welche eine Sache personifiziert wird, vorliegt. Er wollte die Apostel über höchst notwendige Dinge in klarer und eigentlicher Redeweise belehren und nicht mit Bildern nach Art der Dichter spielen, d) daß das Wort „ein anderer" nicht figürlich für irgend eine Sache gebraucht ist, sondern in eigentlicher Bedeutung zur Bezeichnung einer Person, ist aus dem ganzen Zusammenhang zu erkennen; denn Christus verbindet jenen andern Tröster mit sich und dem Vater in einem und demselben göttlichen Werke, als eine Person mit zwei andern Personen, weil Er Ihn vom Vater und von sich selbst unterscheidet, Ihn einen Tröster und den Geist der Wahrheit nennt, Ihm zuschreibt, „zu lehren und alles ins Gedächtnis zurückrufen", erwähnt auch Seine persönliche Eigentümlichkeit (auszugehen) und deutet durch Übergang vom sächlichen

zum männlichen Geschlechtswort auf Seine Persönlichkeit hin, e) „ein anderer Tröster" wird Er nicht bloß im Hinblick auf den Sohn, sondern auch auf den Vater genannt, wie die Wortfolge zeigt: „Ich will den Vater bitten, und Er soll euch einen andern Tröster geben." Da nun der Heilige Geist dem Wesen nach, wie die Photinianer anerkennen müssen, nicht etwas anderes als der Vater ist, so kann das Unterschiedensein eben nur darin liegen, daß Er der Person nach ein anderer Tröster ist als der Vater (und der Sohn), f) in Joh. 15, 26. 27 stellt Christus den Heiligen Geist als Zeugen den Aposteln zur Seite, diese sind Personen, folglich auch der Heilige Geist, g) durch mehrere andere Beweisstellen läßt sich zeigen, daß der Heilige Geist Person ist, wie im sechsten Lehrstück gelehrt werden wird. Hier mag einstweilen hingewiesen werden auf Apg. 15, 28: „es gefällt dem Heiligen Geist und uns", vergl. Matth. 11, 26, auf 1. Kor. 12, 11. Kap. 2, 10. Jes. 11, 2 wo Ihm Wirken und Wille, tiefe Erforschung, Stärke zugeschrieben werden, auf Jes. 63, 10, wo es von Ihm heißt, daß Er entrüstet wurde, auf Joh. 16, 13 und 14, wo Christus sagt, daß der Heilige Geist nicht von Ihm selbst, sondern Gehörtes reden und daß Er von dem, was Christi ist, nehmen und verkündigen wird. Diese sämtlichen Aussagen treffen nicht zu, wenn der Heilige Geist eine Kraft Gottes wäre, welche eine vom Vater und Sohn unterschiedene Person nicht ist.

Übrigens muß man diese dritte Beweisstelle nicht von der Gottes-Erscheinung bei der Taufe Christi und von dem Taufbefehl getrennt betrachten, sondern alle drei Beweise miteinander in der Würdigung verbinden, § 107 (zu §§ 103 bis 107 Z. a. J. G.)

Die vierte Hauptstelle des Neuen Testamentes zum Beweise des Geheimnisses der Dreieinigkeit ist 1. Joh. 5, 7.

Die vierte Hauptstelle des Neuen Testamentes, welche das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes beweist, ist 1. Joh. 5, 7: „Drei sind, die da zeugen im Himmel: der Vater, das WOrt und der Heilige Geist, und diese drei sind eins." Wir verweisen auf unsere öffentlichen Disputationen über diesen Spruch, in welchen wir zunächst die bestrittene Echtheit dieser Stelle behauptet und dargetan und sodann aus ihr den Beweis abgeleitet haben für **1.** den Namen „Dreieinigkeit", **2.** eine „Personenmehrzahl" in der Gottheit, **3.** die Dreizahl der Personen, **4.** die Persönlichkeit des Heiligen Geistes, **5.** die einer jeden der drei Personen zukommende Eigentümlichkeit, **6.** die Ordnung in der Reihe der drei Personen, **7.** die Weseneinheit (Homo-usie) jener drei Personen und ihre Gleichheit (Konsubstanzialität), **8.** die Notwendigkeit des Bekenntnisses zur Dreieinigkeit Gottes.

Sozin hat in der Besprechung dieser Schriftstelle seine dies Bekenntnis verwerfende Ansicht zu verteidigen aufgehört und seine Abhandlung über jene unvollendet hinterlassen, weil er an der Vollendung durch den Tod oder durch andere Obliegenheiten verhindert wurde; deshalb ist es nicht notwendig, hier über diese Schriftstelle mehr zu sagen § 108 (Z. a. J. G.)

Ehe wir mit der Einteilung der alttestamentlichen Beweise in zwei Klassen nach unserer im § 74 vorgetragenen Ankündigung uns beschäftigen, behandeln wir vorweg etwas ausführlicher

vier Hauptbeweisgründe aus dem Alten Testament

im nachstehenden, welche wir entnehmen

A. den ersten aus dem Artikel von der Schöpfung, §§ 109 bis 132,

B. den zweiten aus der göttlichen Wohltat der Befreiung des Volkes Israels von der ägyptischen Knechtschaft, §§ 133 bis 145,

C. den dritten aus den Messiasverheißungen, §§ 146 bis 150,

D. den vierten aus der von Gott vorgeschriebenen Formel für die Segnung der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde § 151.

Zu A.

Beweise aus dem Alten Testament und zwar A. aus dessen Schöpfungsbericht.

XXI. Der Artikel von der Schöpfung nach der Beschreibung im 1. Kap. des 1. Buchs Moses war der israelitischen Gemeinde ohne Zweifel bekannt, weil sie an den Sabbaten zum Gottesdienst zusammenkamen und diese Feier des Sabbats, welche auf 2. Mos. 20, 11. 12 beruhete, in der Schöpfungsgeschichte (Ü.: 1. Mos. 2, 1—3) begründet war § 109. Aus dieser Überlieferung und den sie erläuternden Stellen des Alten Testaments folgern wir so: In einem Wesen Gottes sind soviele Personen anzuerkennen, als Urheber des Schöpfungswerkes bezeugt sind; es sind aber drei solche Urheber bezeugt, folglich sind drei Personen im göttlichen Wesen anzuerkennen. Der Obersatz in dem Sinne, daß allein ein wahrer Gott der Werkmeister der Schöpfung ist, findet sich ausgesprochen in Hiob 9, 8. Ps. 134, 3. Jes. 44, 24. Kap. 45, 12. Jer. 10, 11. 12 § 110. Der Untersatz wird bewiesen

I. im allgemeinen, nämlich in dem Sinne, daß einer Mehrzahl von Personen das Schöpfungswerk zugeschrieben wird, wobei die Bestimmtheit der Zahl noch unbewiesen bleibt,

1. durch den Ausdruck „bara Elohim“, dessen sich Moses im ersten Verse der Genesis bedient, wo mit dem in der Mehrzahl stehenden Hauptwort das Zeitwort in der Einzahl („schuf“) verbunden ist, so daß

durch letzteres die Einheit des Wesens, durch ersteres eine Mehrheit tätiger Personen bezeichnet wird. Daß dieser Satzbau einer geheimen Bedeutung nicht entbehrt, nehmen wir, abweichend von Calvin und anderen christlichen Auslegern, an a) weil unsere obige Meinung unmittelbar dem eigentlichem Zwecke entspricht, zu welchem die Mehrzahlzahlform gebraucht wird, b) wegen der Eigentümlichkeit des vorliegenden Satzbaus, welcher von den Beispielen in 1. Mos. 20, 13. Kap. 35, 7. 5. Mos. 5, 26. Jos. 24, 19. 2. Sam. 7, 23. Ps. 58, 12, wo die Mehrform elohim mit derselben Form im Zeitwort oder Eigenschaftswort verbunden ist, abweicht, c) wegen der übereinstimmenden Auslegung des Heiligen Geistes (Ü.: was hiermit gemeint ist, hat der Verfasser nicht auseinandergesetzt, vielleicht ist die Übereinstimmung mit den angegebenen neutestamentlichen Hauptbeweisen gemeint), d) wegen Übereinstimmung unserer Meinung mit der Ansicht der meisten Ausleger; vgl. übrig. Lehrst. 3, § 27 und wir fügen noch hinzu, daß dieser Beweisgrund durch 1. Mos. 26, 27. Kap. 3, 22 unterstützt wird, weil derselbe Gott, welcher Himmel und Erde nach 1. Mose Kap. 1 schuf, auch Schöpfer der Menschen wurde und sich bei dieser Gelegenheit als eine Mehrheit bezeichnete: „lasset uns Menschen machen“, ebenso auch nach dem Sündenfall bei der Motivierung der Austreibung des ersten Menschenpaars aus dem Paradies § 111 (zu §§ 109 bis 111 Z. a. J. G.).

Einwendungen der Photinianer gegen die Berufung auf den Satzbau: „bara Elohim“ und Antwort auf dieselben.

XXII. Die Photinianer wenden ein:

erstens: auch andere Wörter, nämlich solche, welche Macht und Herrschaft bedeuten, würden bei den Hebräern in der Mehrzahlform gebraucht, obwohl nur von einer Person die Rede ist, so Adonim für Adon 1. Mos. 24, 9 und 50. 2. Mos. 21, 4 und 32. 1. Kön. 22, 17, Baalim für Baal 2. Mos. 21 und 29. Kap. 22, 10. 11. Jes. 1, 3,

zweitens: die Mehrzahlform werde von Gott ehrenhalber gebraucht, wie auch Landesherrn von sich im Plural zu reden pflegen. Wir antworten:

zu erstens: nicht bloß in den Hauptwörtern, sondern auch in den Fürwörtern und Zeitwörtern wird, wenn sie von Gott gebraucht werden, die Mehrzahlform angewendet; gegnerischerseits muß daher bewiesen werden, daß auch in solchen Fällen die Mehrzahlform ohne den von uns angenommenen sachlichen Grund stehe; vornehmlich ist hiergegen zu bemerken a) der Mehrzahlform Elohim fehlt nicht die Einzahlform (Eloah); da nun die hebräische Sprache unter allen sich durch Einfachheit und Reinheit auszeichnet, so ist nicht einzusehen, weshalb in unserm Fall die Mehrzahlform statt der Einzahlform gebraucht ist, wenn nicht in Gott eine Mehrzahl ist, welche Sache zum Ausdruck gebracht werden

sollte; b) wäre in der Gottheit nur eine Person, so hätte Moses durch den Gebrauch der Pluralform dem zur Vielgötterei neigenden Volk einen Anlaß zu derselben gegeben, aber der Heilige Geist verhütete dies, indem Er ihn mit dem Hauptwort in der Mehrzahlform das Zeitwort in der Einzahlform verbinden ließ, c) die gegnerischerseits geltend gemachten Beispiele inbetreff der Wörter Adonim und Baalim lassen sich auch so erklären, entweder daß Mehrheiten wirklich gemeint sind, der Gedanke aber in der Rede auf eine einzige Person übergeht und von dieser aussagt (da solche Redeweisen vorkommen), oder aber daß zwar eine Einzahl gemeint ist, aber doch eine solche, welche eine Mehrheit von Personen in sich begreift, z. B. ein Staatsrat, ein Ministerium, weil der Ausdruck „Herren" auch auf solche Einheiten paßt § 112,

zu zweitens: a) wenn in der Mehrzahlform ein Kennzeichen der göttlichen Majestät läge, so würden „die heiligen Menschen Gottes" (Ü.: 2. Petr. 1, 21) in der Bibel immer diese Form von Gott beobachtet haben, während sie doch zuweilen Seinen Namen in der Einzahlform „Eloah" schreiben, b) wenn die gegnerische Meinung richtig wäre, so hätte auch der das Wesen Gottes bezeichnende Name „Jehova" in der Mehrzahlform gebraucht werden können und es wäre dies vorgekommen; es ist aber nicht geschehen, c) es kann zugegeben werden, daß zur Bezeichnung hochgestellter Menschen die Mehrzahlform ehrenhalber angewendet wird, diese Äußerlichkeit auch Gott beizulegen, wäre dagegen übel angebracht, da Seine Würde darin besteht, daß der Mensch Seine Größe innerlich erkennt (Ü.: Micha 6, 8: „demütig sein vor deinem Gott"), d) die Beispiele, die für die gegnerische Meinung aus der heiligen Schrift herangezogen werden, lassen sich, teilweise im Anschluß an den Judenrabbiner Aben Ezra, so erklären, daß die Mehrzahlform Begleiter, Ratgeber, Heerführer, Beamte usw. einschließt, siehe 4. Mos. 24, 6. 2. Sam. 16, 20. Hiob 5, 27. Kap. 18, 2. Hohelied 1, 4. Dan. 2, 36 (Ü.: Z. a. J. G.: 1. Mos. 29, 27. 1. Kön. 12, 9 und 2. Chron. 10, 9. 1. Kön. 22, 3; aus den Übersetzungen der Pentateuchstellen ist der Gebrauch der Pluralform im Hebräischen nicht zu erkennen, wohl aber zeigen ihn die andern Stellen in der Septuaginta, Vulgata und in Luthers Übersetzung) § 113.

XXIII. Wenn sogar Theologen, welche das Trinitätsdogma bekennen, unsern hier in Frage stehenden Beweisgrund mit dem Einwand anfechten, daß im hebräischen Grundtext des Ps. 45, 8 das Wort „Elohim" nur eine der göttlichen Personen bezeichne, so wird erwidert: Zwar ist das Wort „Elohim" eine Personenbezeichnung, es wird aber doch zuweilen zur Wesensbezeichnung gebraucht und gerade dadurch teils die höchste Einfachheit der Einheit des ungeteilten göttlichen Wesens,

teils das gegenseitige Ineinandersein (Perichoresis) der Personen kenntlich gemacht, wie andererseits auch das Wort „Gott", welches regelmäßig das göttliche eine Wesen bezeichnet, zur Nennung einer der drei Personen mitunter gebraucht wird. Wenn also das Wort „Elohim" nur eine der göttlichen Personen bezeichnet, so ist damit ausgedrückt, daß dieselbe nicht alleinstehend, sondern zusammen mit den beiden anderen Personen Gott ist § 114. Noch andere Einwürfe, jedoch von geringerem Gewicht, macht Enjedinus geltend, darunter folgende:

a) „wie kann die Mehrzahlform die Dreiheit beweisen?

b) die Hebräer haben in dem Satzbau „bara Elohim" keinen geheimen Sinn gefunden,

c) daß „Elohim" eine Einzahl bedeutet, geht daraus hervor, daß andere heilige Schreiber anstatt des Worts „Elohim" das Wort „El" gebrauchen, also eine Einzahlform Hiob 9, 2. Ps. 102, 25. Auch wird dem Worte „Elohim" in 2. Kön. 19, 15. Ps. 86, 10 das ausschließende Zahlwort „allein" beigefügt, wodurch die Bedeutung der Einheit außer Zweifel gestellt wird,

d) die Übersetzer geben das Wort „Elohim" nicht mit „Götter" wieder,

e) der Schöpfer wird mit „Elohim" bezeichnet und die Schöpfung dem Vater zugeschrieben."

Wir antworten:

zu a) wir wollen mit der Mehrheitsform „Elohim" nicht die Dreiheit beweisen, sondern die Mehrzahl, welche in anderen Sprüchen als Dreiheit bestimmt wird,

zu b) diese Behauptung ist falsch, wie der Verfasser nachweist,

zu c) das Wort „El" wird gebraucht zur Hervorhebung der Einheit Gottes, welche in der Form Elohim nicht zum Ausdruck kommt. Das beigefügte Zahlwort „allein" schließt nicht die beiden andern Personen der Gottheit, sondern Abgötter aus und Geschöpfe, welche letztere nicht das Wesen mit Gott gemein haben,

zu d) die Wörter „Elohim" und „Götter" haben eine verschiedene Bedeutung, ersteres ist im eigentlichen Sinne Personenbezeichnung, letzteres geht auf das Wesen,

zu e) wenn die Schöpfung dem Vater zugeschrieben wird, so geschieht dies doch nicht unter Ausschließung des Sohnes und des Heiligen Geistes § 115 (zu §§ 114. 115 Z. a. F. G.)

XXIV. **2.** Einen zweiten Beweisgrund dafür, daß das Werk der Schöpfung mehreren Personen zugeschrieben wird, entnehmen wir aus 1. Mos. 1, 26, wo es heißt: Gott sprach: „lasset uns Menschen

machen" usw.; denn wo wie hier mehrere als durch einen derselben sprechend eingeführt werden, da muß doch auch wirklich eine Mehrheit von Personen vorhanden sein; bemerkenswert ist dabei noch, daß in V. 27 das hebräische mit „schuf" übersetzte Wort „bara" dreimal vorkommt, so daß man darin die Andeutung einer Dreiheit finden kann § 116. Gegen diesen Beweisgrund machen die Juden und die Photinianer folgende Einwürfe:

Einwendungen der Photinianer und deren Beantwortung.

a) Gott habe in jenen Worten eine Ansprache an die Seelenkräfte im Menschen gehalten,

b) Gott habe im Majestätsplural nach der Weise der Landesherrn gesprochen,

c) Gott habe in jenen Worten eine Ansprache an die Engel gehalten, die Er auch in Hiob 1 und 1. Kön. 22 zu Beratungen zugezogen habe,

d) Gott habe so zu den vier Elementen gesprochen, welcher Er sich, nachdem Er sie vorweg geschaffen habe, sodann zur Ausführung des Sechstagewerkes bediente. Wir erwidern: diese Einwände sind sämtlich falsch; denn

zu a) wäre dieser Einwand wahr, so hätte der Mensch sein Urbild nicht nur in Gott, sondern auch in den eigenen Seelenkräften; Moses aber belehrt uns, daß er zum Bilde Gottes geschaffen ist; auch würde Gott einen Genossen neben und außer sich im Werk der Schöpfung des Menschen gehabt, der Mensch also sich selbst mitgeschaffen haben, was mit Jes. 40, 13. Röm. 11, 34 nicht stimmt; die Seelenkräfte des Menschen hätten ferner schon vorher selbständig existiert, da sonst eine Anrede an sie nicht denkbar ist, während Moses 1. Mos. 2, 7 berichtet, daß der Mensch durch Gott seine Seele in einem Zuge mittelst Belebung eines aus Erde geformten Leibes erhalten hat; endlich müßte 1. Mos. 3, 22: „Adam ist (durch den Fall) geworden als unser einer" auch so ausgelegt werden, nämlich: „Als einer von seinen Seelenkräften" § 117,

zu b) es mag in andern Sprachen diese Weise vorkommen, in der hebräischen Sprache ist sie nicht nachzuweisen; es liegen in den heiligen Schriften zahlreiche Reden, Gespräche, Gebote Gottes und der Könige vor, welche sämtlich in der Einzahlform verfaßt sind. Übrigens wird die Pluralform in andern Sprachen als Majestätsausdruck auch nur in Erlassen an Untertanen oder in Anreden an andere gebraucht, nicht, wie hier, im Gespräch Gottes mit Sich Selbst; außerdem wird hier nicht bloß die Beratung, sondern auch die Ausführung des Werkes in der Mehrzahlform beschrieben § 118,

zu c) Gott allein hat die Erschaffung des Menschen ins Werk gesetzt, ohne Mitwirkung der Engel, die auch nicht zum Urbild für diese Erschaffung gedient haben. Der Beschluß: „Lasset uns Menschen machen“ usw. berührt also die Engel in keiner Weise; vergl. z. B. Jes. 42, 5. Kap. 45, 18, wo bezeugt wird, daß Gott die Menschen ins Leben ruft. In Hiob 1 und 1. Kön. 22 sind die Engel genannt, in 1. Mos. 1, 26. 27 nicht; auch treten sie in jenen Stellen nur als Diener, nicht als Ratgeber auf §§ 119. 120,

zu d) es steht auch hier entgegen, daß Gott die vier Elemente weder zu Mitschöpfern gehabt, noch zu Urbildern bestimmt hat; ferner kommt es ihnen nicht zu, angeredet zu werden. Die Gegenberufung auf Jes. 1, 2: „Höret, Himmel und Erde“ ist unerheblich, weil die Beschreibung der Schöpfungsgeschichte in der vorliegenden sachgemäßen und klaren Darstellung etwas ganz anderes ist, als die Aufforderung zum Hören in Jes. 1, 2, wo die undankbaren Menschen dadurch beschämt werden sollen, daß Gott Sein Wort an die unvernünftige Kreatur richtet, worin der Vorwurf liegt: „Ihr Kinder Israel habt keine Ohren mehr für mein Wort“. In dieser Jesajasstelle werden ja „Himmel und Erde,“ d. i. eine unvernünftige Kreatur, nicht zur Mitwirkung im Werk der Schöpfung aufgefordert und auch nicht zu Urbildern für den zu erschaffenden Menschen bestimmt § 120 (zu §§ 116 bis 120 Z. a. J. G.).

XXV. **3.** Drittens wird auch in prophetischen Sprüchen die Schöpfereigenschaft im Hebräischen keiner Mehrheit zugesprochen, nämlich in Hiob 35, 10, wo der hebräische Text genau lautet: „die nicht fragen: wo ist Gott, meine Schöpfer, der das Gesänge macht. Es beziehen sich „Gott“ und „macht“ auf die Einheit des göttlichen Wesens, „meine Schöpfer“ auf die Mehrheit der Personen; der Sinn ist, daß Leute, die viel über das Ausbleiben der Hülfe Gottes klagen, nicht zuversichtlich glauben, daß Er doch ihr Schöpfer und Erhalter ist; ferner: Ps. 149, 2: „Es freue sich Israel in seinen Schöpfern — über ihren König“, Jes. 42, 5: „Der die Himmel erschaffende HErr, welche (Mehrzahl statt Einzahl) sie ausbreiten,“ Jes. 44, 2: „So spricht der Herr, deine Schöpfer, und welcher dich zubereitet hat“, Jes. 54, 5: „Deine Schöpfer sind deine Ehemänner, HErr Zebaoth ist Sein Name und dein Erlöser ist der Heilige in Israel, der aller Welt Gott genannt wird.“ Es wechseln also Mehrzahl und Einzahl in diesen Sprüchen ab; wer wollte daher der Überzeugung sich verschließen, daß diese Wortverbindungen in der Bezeichnung des Schöpfers nicht ganz ohne Hindeutung auf das Geheimnis der Dreieinigkeit sind § 121 (Z. a. J. G.).

II. insonderheit durch Sprüche, welche die unbestimmte Mehrheit der Urheber des Schöpfungswerks auf drei Personen begrenzen. Diese Sprüche lassen sich in zwei Klassen teilen **1.** solche, welche ausdrücklich zwei oder drei Personen erwähnen, **2.** solche, welche entweder den Sohn, oder den Heiligen Geist nennen (die Person des Vaters ist im Schöpfungswerk nicht bestritten).

Zu Klasse 1. Die erste Stelle ist 1. Mos. 1, 1—3: „Im Anfang — schwebte der Geist Gottes auf dem Wasser und Gott sprach." Das Sprechen Gottes geht auf den Sohn Gottes und das Schweben auf die Person des Heiligen Geistes. Es soll nicht geleugnet werden, daß der im 1. Kapitel der Genesis öfter vorkommende Satz: „Gott sprach" einen Befehl Gottes und Seinen ins Werk zu setzenden Willen bezeichnet und demnach auf eine unpersönliche Äußerung Gottes bezogen werden kann; es wird aber zugleich dadurch auf das persönliche, wesentliche WORT, welches der Sohn Gottes ist, hingewiesen. Dies ergibt sich aus der untrüglichen Auslegung des Johannes zu jenem Kapitel der Genesis, bei welchem es in in seinem Evangelium Kap. 1 heißt: „Im Anfang (wie in V. 1 des 1. Kap. der Genesis) war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort; dasselbige war im Anfang bei Gott; alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und das Wort ward Fleisch, und wir sahen Seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater." Hiermit stimmt Spr. 8, 22 ff., wo Salomo von der „Weisheit" dasselbe aussagt, was Moses nach der Auslegung des Johannes dem Worte Gottes zuschreibt: „der HErr hat mich gehabt im Anfang; eingesetzt von Ewigkeit war ich der Werkmeister bei ihm." Ebendasselbe liegt schon in der Sache selbst, weil nach Joh. 5, 17 der Vater nicht ohne den Sohn wirkt und in der chaldäischen Umschreibung (Paraphrase) wird der zum Messias verheißene Sohn Gottes „Maimerah" genannt, ein Wort, welches mit dem hebräischen Bibelwort für „sprach" verwandt ist. Zu vergleichen ist noch Lehrst. 5, § 122.

XXVI. Gegen unsere Auslegung wendet Sozin ein:

a) „das „sprechen" ist soviel wie „gebieten, befehlen, wollen, beschließen" usw.,

b) jenes Befehlen Gottes ist demjenigen ähnlich, womit Christus dem Wind und dem Meer nach Mark. 4, 39 und Parallelstellen ein „Verstumme" zurief,

c) es ist unmöglich, daß in dem Satz: „Gott sprach: es werde Licht" das „sprach" ein als selbständige Person in Gott von Ewigkeit her daseiendes und mit Notwendigkeit bleibendes WORT bedeute, durch

welches das Licht geschaffen wäre; denn wäre dies, so müßte das „Wort“ entweder das „sprechen“ sein, oder das, was gesprochen wird. Letzteres kann nicht sein, wir müßten dann jene Worte „es werde Licht“, „es werde eine Feste“ für das ewige WORT Gottes erklären; ersteres anzunehmen ist ebenfalls Unsinn, weil dann dies ewige WORT bald ein Sein, bald ein Nichtsein wäre. Denn aus dem Bericht des Moses ergibt sich, daß Gott nicht immer gesprochen, sondern zu sprechen angefangen und zu sprechen aufgehört hat,

d) es ist nicht genug, wahrscheinlich gemacht oder völlig bewiesen zu haben, daß Gottes WORT und ebenso der Geist Gottes etwas Ewiges sei, es muß auch noch zugleich bewiesen werden, daß jenes WORT und dieser Geist Personen sind und daß unser HErr Jesus Christus jenes WORT sei.“

Wir antworten:

zu a) es ist nicht abzusehen, inwiefern dieser Einwand unserer Auslegung entgegenstehen soll,

zu b) das befehlende Sprechen, welches Wind und Wasser stillte, beweist eine Gebietermacht des Sprechers über die Kreatur, die nur Gott dem Schöpfer zukommt,

zu c) wie in den vernünftigen Geschöpfen das äußere Wort nicht ohne ein inneres ist, das ausgesprochne Wort ein innerlich gedachtes Wort voraussetzt, so kann man auch dem Schöpfer nicht das äußerliche Wort ohne ein innerliches zuschreiben. Gott hat zwar in der Zeit gesprochen „es werde Licht“ und schuf alles durch Sprechen, Er hat jedoch von Ewigkeit her das durch Einheit des Wesens mit Ihm selbst verbundene innerliche und persönliche WORT bei sich gehabt, welches innerlich in dem äußerlichen ausgesprochenen Wort war,

zu d) aus Joh. 1 ergibt sich, daß jenes innerliche WORT Person ist und aus 1. Mos. 1, 2, daß dasselbe von dem Geiste Gottes gilt, welcher auf dem Wasser schwebte.“ Es verstehen dies Cajetan von einem Engel, die Rabbiner und Goslavus von Wind, die Photinianer und Calvin von einer Kraft Gottes § 123; daß aber unsere Meinung, nach welcher jener Geist Gottes die dritte Person in der Gottheit war, richtig ist, beweisen wir wie folgt:

Die Worte lauten „spiritus elohim“ (der Götter) d. i. des Vaters und des Sohnes, von denen der Heilige Geist ausgehet, weil man andere Schriftstellen vergleichen muß, wo Er: „der Geist des Vaters“ Matth. 10, 20, „der Geist des Sohnes“ Gal. 4, 6 usw. genannt wird. Es wird von diesem Geiste ausgesagt, daß Er über der mit Wasser bedeckten Erde belebend schwebe, gleichsam brüte. Das dies ausdrückende

hebräische Wort wird auch 5. Mos. 32, 11 vom Adler gebraucht, der über seinen Jungen im Horste schwebt. Augustin nennt dieses Tun des Geistes eine zubereitende Kraft, wie der Wille des Handwerkers über dem Stoff schwebt, um daraus das geplante Werk zu machen. Ferner paßt diese Beschreibung nicht auf einen heftig stürmenden Wind; in der Verbindung mit Gottes Namen würde nämlich, wenn das Wort nicht „Geist", sondern „Wind" bedeutete, dieser als ein gewaltig starker durch diese Verbindung bezeichnet sein, wie in den Ausdrücken „die Berge Gottes", „die Zedern Gottes" usw. in Ps. 36, 7. Ps. 65, 10. Ps. 80, 11. Joel 3, 3 die Größe der betreffenden Sache durch das Wort „Gottes" bezeichnet wird. Übrigens gebraucht Moses für das „schweben" die Partizipialform „war anregend" oder „brütend" d. i. ein Anreger, so daß dadurch auf keine Person hingedeutet wird. Daß nicht der Wind gemeint ist, folgt auch daraus, daß an jenem ersten Schöpfungstage es noch keinen Wind geben konnte, weil dieser in einer Luftbewegung besteht und die Luft noch nicht geschaffen war, sondern der Lufthimmel erst am zweiten Tage geschaffen wurde. Man muß auch die andern Schriftstellen, in welchen dem Heiligen Geist das Schöpfungswerk zugeschrieben und von denen später gehandelt werden wird, berücksichtigen. Endlich handelt es sich um ein Werk Gottes; denn Moses redet von einer Tätigkeit der Erschaffung und der Erhaltung einer bereits geschaffenen, wenn auch noch chaotischen Masse, welche nicht einem Geschöpf, sondern nur Gott zukommt. Die chaldäische Paraphrase und die alten Ausleger sprechen für unsere Auslegung, erstere drückt sich so aus: Der Geist der Liebe (Erbarmungen) und Gnade wehte über der Wasseroberfläche" § 124. Goslav wendet ein: „Man kann aus dieser Stelle 1. Mos. 1, 2 vielmehr das Gegenteil, nämlich die Unpersönlichkeit des darin erwähnten Geistes folgern, weil etwas, was als Besitztum eines anderen genannt wird, wenn man dies im Wortsinne versteht, nicht ebendasselbe ist wie dieser andere. Da nun der Geist in 1. Mos. 1, 2 „Geist Gottes" genannt wird, so ist er folglich nicht Gott." Wir antworten: In „Geist Elohim" an jener Stelle kann Elohim als Zusatz im Singular verstanden werden, also „der Geist, welcher der HErr ist"; denn in 2. Kor. 3, 17 heißt es: „der HErr ist der Geist". Ferner bezeichnet das Wort „Gott" zuweilen die Göttlichkeit des Wesens, mitunter aber auch die Göttlichkeit der Person. Der Heilige Geist ist ein Geist Gottes, insofern Er der Geist des Vaters und des Sohnes ist, weil Er nach 1. Kor. 2, 12 aus Gott, d. i. dem Vater und dem Sohn, von Ewigkeit ausgeht, aber von diesen beiden in der Zeit gesandt ist; Er ist aber auch der Geist, welcher Gott ist, weil

Er durch Einheit des Wesens gleichen Wesens mit dem Vater und dem Sohne ist. Der Goslavsche Einwand ist gleichwertig wie wenn man folgern wollte: „Christus wird des Menschen Sohn genannt, folglich ist Er kein Mensch.“ Es ist hier eine theologische Regel zu merken, welche so lautet: „In der heiligen Schrift bezeichnet das im Genitiv stehende Wort, wenn die Sachen zur Endlichkeit gehören, mitunter eine Wesensbeschaffenheit oder einen Teil und nur wenn das Hauptwort etwas Unendliches bezeichnet, zuweilen eine Person.“ Übrigens ist der Heilige Geist nicht ein Besitztum Gottes als des göttlichen Wesens, weil dieses, als nur in der Einzahl vorhanden, unendlich, im höchsten Grade einfach und unteilbar, ganz im Vater, ganz im Sohne und ganz im Heiligen Geiste ist § 125. Weiter wendet Goslav ein: „Geist Elohim ist nicht ohne weiteres als der Heilige Geist zu verstehen, denn nicht alles, was mit spiritus ins Lateinische übersetzt wird, ist ohne weiteres der Heilige Geist.“ Wir erwidern mit Weglassung des schon Gesagten und einiger offenbar textwidriger Auslegungen: daß man das fragliche Wort nicht mit „Wind“ oder „Luft“ übersetzen kann, haben wir schon gezeigt. Cajetan will, daß mit dem Wort ein als Bewegungskraft dienender Engel bezeichnet sei. Allein es ist ungewiß, ob damals vor Erschaffung des Lichts schon die Engel erschaffen waren und jene bereits geschaffene chaotische Masse, die von Gott selbst erhalten wurde, bedurfte keiner solchen Bewegungskraft. Ein anderer, Vallesius, versteht das Wort vom Feuerelement, aber dieses war noch nicht geschaffen und ist in der Natur nicht sowohl ein erhaltendes als vielmehr ein zerstörendes Element. Gegen die Ansicht Sozins endlich, daß das mit „Geist“, lateinisch „spiritus“, übersetzte Wort in 1. Mos. 1, 2 eine Kraft und Macht Gottes bezeichne, bemerken wir, daß Ihm eine besondere eigene Tätigkeit zugeschrieben wird und daß dieser Schöpfer in Ps. 33, 6 der Geist des HErrenmundes genannt wird, ferner daß Gott in der Schöpfung des Alls nicht einer als Werkzeug dienenden Kraft bedurfte § 125. Zum Schluß führt der Verfasser noch aus Luthers Werk „zur Genesis“ eine Stelle an, in welcher über eine Betrachtung der alten Kirchenväter, vornehmlich Augustins, berichtet wird, welche an den Gebrauch der drei Zeitwörter „sprach, machte, sah“ im 1. Kapitel der Genesis anknüpft § 126 (zu §§ 121 bis 126 Z. a. J. G.)

XXVII. Zur Klasse 1. (betreffend die speziell drei Personen in der Gottheit anzeigenden Stellen des Alten Testamentes) gehört als zweite Stelle Ps. 33, 6: „der Himmel ist durch das WORT des HErrn gemacht und alles sein Heer durch den Geist Seines Mundes.“ Hiergegen wendet Sozin im Sinne Calvinscher Meinung ein: „das in diesem Spruch als

Schöpfer der Himmel bezeichnete „Wort Gottes“ ist nichts anderes, als der Ausdruck des Willens Gottes und nicht eine in Gott selbst mit Selbständigkeit vorhandene Person; der Geist des Mundes ist nur ein anderer Ausdruck für „Wort“ oder, wenn es eine andere Bedeutung haben soll, Gottes Kraft und Macht, nicht aber wiederum etwas Selbständiges in Gott.“ Wir antworten: a) wir verweisen auf das zu Genes. 1, 1—3 Gesagte, vornehmlich darauf, daß Johannes in Kap. 1 des Evangeliums den Sohn Gottes das WORT bei Gott, welches im Anfang war, genannt hat. Der Zusatz, den Sozin macht, daß wie der Mensch seinen Willen durch die Sprache ausdrückt, so habe auch Gott Seinen Willen durch den Sohn auf Erden offenbart, und deshalb nenne Johannes Ihn „das Wort“, so ist zwar richtig, daß Christus den Willen Gottes offenbart hat, allein dies erschöpft die Bedeutung der Johannesstelle nicht; denn es heißt dort bis V. 14 einschließlich: der Fleisch gewordene Sohn Gottes war das WORT bei Gott im Anfang vor der Schöpfung, also von Ewigkeit, weshalb denn auch Sozin sich genötigt sieht, zu schreiben: „Es mag sein, daß Johnnes, als er Christum das Wort nannte, daran dachte, daß in Ps. 33, 6 geschrieben steht: die Himmel sind durch das Wort des HErrn gemacht.“ Folglich ist Sozins Behauptung, daß im Psalm nur von der Offenbarung des Willens Gottes die Rede sei, wenn der Ausdruck „das Wort“ gebraucht werde, nicht richtig; b) der Geist wird in der Psalmstelle vom „Worte“ unterschieden, daher ist es nicht wahrscheinlich, daß mit beiden Ausdrücken eine und dieselbe Person gemeint sei; nicht ohne Nachdruck ist auch die Bezeichnung: der Geist des Mundes des HErrn; denn der Heilige Geist geht vom Vater und dem Sohne aus dem innersten Munde des göttlichen Wesens von Ewigkeit aus. Dazu müssen denn noch die im folgenden zu besprechenden Stellen erwogen werden, welche (neben dem Vater) bald dem Sohne, bald dem Heiligen Geist, ohne beide Personen zusammen zu nennen, das Werk der Schöpfung zuschreiben § 127.

Neben dem Vater wird dem Sohne das Werk der Schöpfung zugeschrieben.

XXVIII. Zur 2. Klasse: In dieser zweiten Klasse handeln wir erstens von den Stellen, die dem Sohne, und zweitens von den Stellen, welche dem Heiligen Geist neben dem Vater dies Werk der Schöpfung zuschreiben.

Zu erstens: Hier führen wir folgende Stellen an:

A. Spr. 8, 22: „Der HErr hat mich (Weisheit) gehabt im Anfang Seiner Wege; ehe Er was machte, war Ich da“ § 128,

B. Hiob 26, 12: „Kraft Seiner Macht wird das Meer plötzlich ungestüm, und kraft Seines Verstandes bricht Er seine wilden Wogen“;

Jer. 10, 12: „Gott hat die Erde gemacht durch Seine Kraft“ usw., Kap. 32, 17: „HErr, HErr siehe, Du hast Himmel und Erde gemacht durch Deine große Kraft und durch Deinen ausgereckten Arm“, Kap. 51, 15: der die Erde durch Seine Kraft gemacht hat“,

C. in Übereinstimmung mit Joh. 1, 3 und Ebr. 1, 9 findet man schon in dem nichtkanonischen Buch der Weisheit 9, 1 die Lehre, daß Gott durch Sein Wort alle Dinge gemacht hat,

D. Jes. 44, 24: „Ich bin der HErr usw., der alles tut allein und die Erde bildet durch den, der mit mir ist“ (Luther: „weit macht ohne Gehülfen); „der mit mir ist“, das ist der Sohn, die Weisheit, welche in Spr. 8, 30 „der Werkmeister bei dem HErrn“ und in Zach. 13, 7 „der Mann, der mir der nächste ist“ genannt wird § 130.

Wir bemerken

zu A.: der Weisheit Gottes wird hier Ewigkeit, das Werk der Schöpfung, Sohnschaft, Persönlichkeit und Unterschiedensein vom Vater zugeschrieben. Das mit „hat mich gehabt“ übersetzte hebräische Wort hat auch die Bedeutung „durch Zeugung erworben“, Zach. 13, 3, siehe auch 1. Mos. 4, 2. Der „Weg“ Gottes ist das Werk der Schöpfung, und das Wort wird in diesem Sinne gebraucht 5. Mos. 32, 4. Hiob 40, 14. Jes 55, 8. Röm. 11, 33; die Weisheit, d. i. der Sohn Gottes, wird mithin der Anfang des Weges Gottes, also der Schöpfung genannt, jedoch nicht als erster Gegenstand derselben, wovon Hiob 40, 14 spricht, sondern als ihr Urheber, wie die folgenden Verse, Spr. 8, 23—30 ergeben, in Übereinstimmung mit Kol. 1, 15—17. Apok. 3, 14. Der Sinn von Spr. 8, 22 ist also derselbe wie der von Joh. 1, 1. Zu vergleichen sind auch Parallelstellen wie Spr. 3, 19. 20: „durch Seine Weisheit hat der HErr die Erde gegründet und durch Seinen Rat die Himmel bereitet; durch Seine Weisheit sind die Wasseradern in der Erde verteilt und die Wolken mit Tau triefend gemacht“, Ps. 104, 24: „HErr Du hast Deine Werke in Weisheit gemacht“, Jer. 10, 12: „Er hat den Weltkreis durch Seine Weisheit gemacht und die Himmel durch Seinen Verstand ausgebreitet.“ Daß diese Weisheit persönlich zu verstehen ist als zweite Person der Gottheit, der eingeborne Sohn des Vaters, sieht man aus Matth. 11, 19. Luk. 7, 35. Kap. 11, 49. 1. Kor. 1, 24. Kol. 2, 3, ja schon aus Ps. 2, 7. Spr. 30, 4. In Matth. 11, 19 wird der Sohn Gottes die Weisheit genannt, und ihre Tadler werden als ihre Geschöpfe bezeichnet und in 1. Kor. 1, 24 wird Christus, in welchem nach Kol. 2, 3 alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen, nicht bloß göttliche Weisheit, sondern auch göttliche Kraft genannt § 128. Sozin wendet ein:

a) „die Weisheit, von welcher Salomo spricht, wird nicht eine Weisheit Gottes, sondern einfach Weisheit genannt, während anderswo Christus als Gottes Weisheit bezeichnet wird,

b) durch dieselbe Weisheit, welche in Spr. 8, 22 gemeint ist, regieren nach V. 15 die Könige und beschließen die Richter, was Rechtens ist; von einer Gott eigentümlichen Weisheit ist demnach in Spr. 8, 22 nicht die Rede,

c) wer nicht sieht, daß Salomo die Weisheit im allgemeinen und als Begriff meint, und diese personifiziert, so daß Christus darunter nicht verstanden werden kann, ist an vielen Stellen beim Lesen des 8. und 9. Kapitels unaufmerksam,

d) wäre die Weisheit, von welcher Salomo spricht, in Gott und von Seiner Natur und Wesensbeschaffenheit, so würde folgen, daß Gott neben Seiner eigenen Person in Sich noch eine andere Person hat, was nicht nur widersinnig, sondern ganz unmöglich ist, weil darin offenbar ein Selbstwiderspruch liegt. Denn die Persönlichkeit, die jemand hat, ist auch desjenigen der sie hat, selbsteigene Person. Eine Person, die jemand außer seiner eigenen Person hat, ist nicht seine selbsteigene Person,

e) wenn Salomo von einer Weisheit spräche, welche wahre Person ist, so müßte diese Person schon damals seinem Volke bekannt gewesen sein, was nicht der Fall war,

f) Salomo spricht nicht nur von der Weisheit als Person, sondern mit ihr zusammen öfter von Verstand oder Klugheit, oder auch von diesen allein,

g) er spricht von der Weisheit mit einem hebräischen Wort, welches er in der Mehrzahlform gebraucht Kap. 9, 1, und stellt ihr gegenüber ein törichtes Weib als Personifikation eines albernen und törichten Geschwätzes."

Wir erwidern:

zu a) was in Kap. 8, 22 bis zu Ende von der Weisheit ausgesagt wird, namentlich, daß Gott sie gezeugt gehabt habe, beweist, daß von Gottes Weisheit die Rede ist, von einer unerschaffenen, nicht von einer erschaffenen Weisheit. Auch handelt die Stelle von einer Weisheit, durch welche Gott den Erdkreis gemacht hat, das kann doch nur eine Weisheit Gottes sein,

zu b) die Weisheit, die den Königen usw. zugeschrieben wird, ist nicht als ein besonderer Begriff, sondern als in ihrem Ansehen von oben kommend gemeint, so wie Daniel in Kap. 2, 20. 21 die Einsetzung der Könige und den Verstand der Verständigen von Gott ableitet

und wie Paulus Röm. 13, 1 sagt: „Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott.“ Dem entspricht es, wenn Sir. 1, 1 seine Schrift mit den Worten anhebt: „Alle Weisheit ist von dem HErrn und ist bei Ihm ewiglich“,

zu c) in V. 14 wird der Weisheit Rat und Tat, Verstand und Macht zugeschrieben, das sind Eigenschaften des persönlichen Wortes Gottes; in V. 17 heißt es: „Ich liebe (die mich lieben), in Vers 24 „daß sie bereitet (oder gezeugt, geboren) sei“ mit dem Ausdruck, welcher auch in Ps. 51, 7 für die Entstehung eines Menschen gebraucht ist (Ü.: es ist noch Hiob 45 als Parallelstelle angegeben, es ist vielleicht Kap. 3, 3 gemeint); „ich war daselbst“ in V. 27 und „ich spielte vor Gott und hatte meine Lust“ in V. 30. 31, das alles kann man nur von einer selbständigen Person aussagen,

zu d) das Wort „Gott“ ist entweder persönlich oder wesentlich zu verstehen. Im ersteren Fall sagen wir nicht, Gott, d. i. eine Person der Dreieinigkeit, habe außer Seiner selbsteigenen Person noch eine andere. Im letzteren Fall hat die Gottheit, d. i. das göttliche Wesen mehrere Personen, mit andern Worten: es ist mehreren, nämlich drei Personen gemein, oder, was dasselbe ist: in einem göttlichen Wesen sind mehrere Personen, und dies ist für eine gesunde Vernunft kein Selbstwiderspruch. Der irrgläubige Gegner erwidert: „man kann dreist verneinen, daß unter dem Namen „Gott“ eine von den Personen der Gottheit, nämlich der Vater, zu verstehen sei, da in diesem Satz eine dreifache unbewiesene Behauptung als bewiesen untergeschoben wird, nämlich **1.** daß mehrere Personen der Gottheit sind, **2.** daß man unter dem einfachen und zusatzlosen Namen Gottes nur eine der angeblich mehreren Personen verstehen kann und **3.** daß hier eine bestimmte Person von den dreien, nämlich der Vater, jedenfalls verstanden werden müsse.“ Allerdings ist dies eine dreiste Entgegnung, die aber Gott mit dem höllischen Feuer dereinst bestrafen wird,

zu e) eben die Person, welche in der chaldäischen Übersetzung des Alten Testamentes „Maimerah“ (siehe oben § 122), in der hebräischen Grundsprache „Gottes Sohn“, „der Engel des Angesichts“, „der verheißene Messias“ usw. genannt wird; heißt hier in unserer Stelle „die Weisheit Gottes“. Dem Volke Israel war es allerdings schon bekannt, daß unter diesen Namen eine unterschiedene Person Gottes zu verstehen sei,

zu f) wenn von der persönlichen Weisheit d. i. dem Sohne Gottes als Schöpfer aller Dinge die Rede ist, wird nur das Wort „Weisheit“ gebraucht; selbst aber wenn in Spr. 8, 22 daneben das Wort „Ver-

stand" gebraucht wäre, wie in andern Schriftsprüchen im Artikel von der Schöpfung Weisheit und Verstand miteinander verbunden werden, würde man das Wort „Weisheit" von der Person, welche der Sohn ist und das Wort „Verstand" von dem den drei Personen gemeinschaftlichen Wesen ohne Widersinn auslegen können,

zu g) Salomo redet auch einiges von der menschlichen Weisheit, wie wir zugeben, welche eine Wirkung und Begabung aus jener unerschaffnen und persönlichen Weisheit ist, von welcher das achte Kapitel handelt. Beides verträgt sich miteinander § 129.

XXIX. Zu B. In jenen Schriftstellen ist mit den Ausdrücken „Kraft" und „Macht" die persönliche Kraft Gottes als Bezeichnung des Sohnes Gottes zu verstehen, wie aus Luk. 1, 35. 1. Kor. 1, 24, ja schon aus dem Alten Testament Jes. 52, 10. Kap. 53, 1. Kap. 63, 5, wo der Messias „der Arm des HErrn" genannt wird, erhellt.

Wollen wir schließlich mit dem Alten Testament zur Unterstützung seiner Beweise, daß dem Sohne Gottes das Werk der Schöpfung zuzuschreiben ist, das Neue Testament verbinden, so sind zu vergleichen 2. Mos. 3, 2 und Kap. 20, 11 (Ü.: ?) mit 1. Kor. 10, 9 (Ü.: und 10, 4),
Ps. 102, 26 mit Ebr. 1, 10,
Jes. 45, 23 mit Röm. 14, 11,
Ps. 97, 7 in Beihalt von Ebr. 1, 6 mit Apok. 14, 7,
Jes. 48, 12. 13 mit Apok. 1, 17.

§ 130 (zu § 127 bis 130 Z. a. J. G.).

Neben dem Vater wird dem Heiligen Geist das Werk der Schöpfung zugeschrieben.

XXX. Zu zweitens (zu erstens siehe These XXVIII). Vom Heiligen Geist als Schöpfer und Erhalter handeln folgende Sprüche:

a) Hiob 26, 13: „Der Geist Gottes schmückte den Himmel." Einige Ausleger übersetzen statt „Geist": „Wind" und verstehen die Stelle vom Wind, der die Wolken vertreibt und den Himmel aufklärt, allein in Erwägung der im Vers 13 folgenden Worte: „Seine Hand schuf das Schlangengestirn", sowie des V. 12: „Durch Seine Kraft wird das Meer ungestüm, und Sein Verstand bricht wieder sein wildes Toben" ziehen wir es vor, die Stelle mit Mercerus vom Heiligen Geiste Gottes als Schöpfer auszulegen, so daß sie mit Ps. 33, 6 übereinstimmt,

b) Hiob 33, 4: „Der Geist Gottes hat mich gemacht und der Odem des Allmächtigen mich am Leben erhalten". Der Sprecher Elihu will sagen, es sei nicht zu verwundern, daß er nicht ohne Verstand sei, da ihn ja Gottes Geist belebe, wie Paulus Apg. 17, 28 sprach: „in Gott leben, weben und sind wir" und dadurch den Spruch griechischer Poeten: „wir sind göttlichen Geschlechts" bestätigte,

c) Pſ. 104, 30: „Läſſeſt Du, HErr, Deinen Geiſt aus, ſo werden ſie geſchaffen, Du verneuerſt die Geſtalt der Erde“. Wie in der erſten Schöpfung der Heilige Geiſt auf die Waſſer wirkte, ſo iſt Er auch mit dem Vater und dem Sohne zur Erhaltung der Geſchöpfe tätig. Er erneuert nicht bloß alljährlich im Frühling die im Winter gleichſam erſtorbene Vegetation, ſondern erſetzt auch täglich den Abgang der einzelnen Exemplare im Tierreich durch neue Geburten. Nicht bloß äußerlich zeigt ſich die göttliche Erhaltung, ſondern auch innerlich und geiſtlich, indem der Geiſt Gottes die Herzen der Menſchen erleuchtet, wiedergebärt, erneuert und aus der Finſternis der Irrtümer und der Unwiſſenheit in das Licht der heilſamen Gotteserkenntnis verſetzt. Hiermit ſtreitet nicht die Lehre, daß der Heilige Geiſt geſendet wird, als ob ſich dies nicht mit der Weſenseinheit (Homo-uſie) und Gleichheit vertrüge; denn wie der Sonnenſtrahl auf die Erde geſandt wird, ohne von der Sonne getrennt zu werden, ſo bleibt der Heilige Geiſt in Einheit mit Gott Vater und Sohn, auch wenn Er ausgeht, die Geſtalt der Erde zu verneuern,

d) Jeſ. 40, 12. 13: „Wer miſſet die Waſſer mit der Fauſt uſw., wer unterrichtet den Geiſt des HErrn?“ es iſt hier die Rede von dem Heiligen Geiſte, durch welchen die Werke der Schöpfung vollendet werden,

e) Jeſ. 57, 16: „Ich will nicht immer hadern und zürnen, ſondern es ſoll von meinem Angeſicht ein Geiſt weben und ich will Odem machen“. Es iſt von Gedemütigten in V. 15 die Rede, durch den Geiſt Gottes ſollen ſie umfangen und umfächelt werden, wie in der Hitze des Sommers in manchen Ländern die ſogenannten Paſſatwinde aus einer und derſelben Himmelsgegend unaufhörlich vierzig Tage lang wehen und den Menſchen Kühlung bringen. Es werden alſo die Frommen in den Ängſten der Anfechtungen im Gegenſatz zur Größe des göttlichen Zorns, den ſie in denſelben empfinden, durch die evangeliſche Verheißung von der Gabe des Heiligen Geiſtes getröſtet.

Das nicht kanoniſche Buch der Weisheit hat ſchon den Heiligen Geiſt als den Urheber und Erhalter erkannt, da es Kap. 12, 1 heißt: „*dein unvergänglicher Geiſt iſt* (d. i. wirkt) *in allen* (deinen Geſchöpfen)“ § 131 (Z. a. J. G.). Den Einwendungen Sozins gegenüber iſt zu merken: unter dem „Geiſt des HErrn“ Pſ. 33, 6 und Hiob 26, 13 kann nicht ein andrer Geiſt als der unerſchaffne, ewige Geiſt Gottes verſtanden werden, wie auch Sozin in ſeiner „Verteidigung“ (defensio animadversionum) S. 110 anerkennt. Daß aber dieſer Geiſt eine vom Vater unterſchiedene Perſon iſt, erhellt aus vielen andern Sprüchen und auch aus den obengenannten, weil dort von Ihm ausgeſagt wird, daß Er von

Gott von Seinem Angesicht gesandt, also vom Sender unterschieden wird; Er wird auch nicht als ein bloßes Werkzeug bezeichnet, wenn Er nicht im Nominativ steht mit „im Geist", oder „durch den Geist"; denn Er wird auch im Nominativ als Schöpfer genannt Hiob 33, 4 (siehe oben B.). Die Verhältniswörter „in" und „durch", wenn sie von Personen der Dreieinigkeit gebraucht werden, bezeichnen dieselben nicht als Werkzeuge; denn diese Verhältniswörter werden auch von Gott dem Vater gebraucht, nämlich in 1. Kor. 1, 9. 2. Kor. 1, 1. Röm. 6, 4. Ebr. 2, 10, und wenn die Photinianer verneinen, daß in Röm. 11, 36 die drei Personen der Reihe nach unterschieden werden, so sind sie deshalb genötigt, anzuerkennen, daß auch „in" und „durch" von Gott gebraucht werden § 132 (Z. a. J. G.).

Zu B. (B siehe These XX zu Ende).

B. Zweiter Hauptbeweisgrund des Alten Testaments für das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes, entnommen aus der Befreiung Israels von der ägyptischen Knechtschaft.

XXXI. Daß das Gedächtnis der Befreiung des Volkes Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, sein Auszug und die göttliche Führung desselben durch die Wüste in das Land Kanaan immerdar unter den Israeliten erhalten blieb oder doch bleiben sollte, lernen wir aus 2. Mos. 20, 2 und 5. Mos. 5, 6, ferner aus 5. Mos. Kap. 5, 14. 15. Hiernach wurden in den sabbatlichen Versammlungen die Teilnehmer am Gottesdienst, wenn die zehn Gebote erklärt wurden, an die Befreiung von der ägyptischen Knechtschaft erinnert, weil der göttliche Gesetzgeber sich in den einleitenden Worten zur Gesetzgebung als den Befreier von dieser Knechtschaft bezeichnete und die Einsetzung des Sabbats als eines Tags der Freiheit vom Arbeitszwang sollte überhaupt schon an sich an jene Befreiung erinnern. Auch wurden die Israeliten durch Diener und Propheten Gottes gelegentlich noch besonders an die göttliche Wohltat jener Befreiung erinnert, siehe z. B. 3. Mos. 11, 45. Kap. 19, 36. Kap. 22, 33. Kap. 25, 38. Jos. 24, 6. Richter 2, 1. 1. Sam. 10, 18. 2. Sam. 7, 6. Jer. 7, 22. Kap. 34, 13, so daß sie Gott als denjenigen, welcher ihren Vorfahren diese Wohltat erwiesen hatte, zu erkennen und zu verehren belehrt wurden § 133. Wir machen nun folgende Schlußfolgerung geltend: derjenige, welcher durch Moses die Israeliten aus Ägypten führte, den sie verfolgenden ägyptischen König mit seinem Heer im Meer ersäufte, sie in der Wüste mit Himmelsbrot speiste, von dem diese Wohltat undankbar vergessenden Volke versucht wurde usw. und der es schließlich in das Gelobte Land einziehen ließ, der ist der wahre Gott, den die Israeliten angerufen und verehrt haben und dies zu tun schuldig waren. Nun aber sind es mehrere Personen der Gottheit und zwar Vater, Sohn und Heiliger Geist gewesen, welche durch Moses den Israeliten jene Wohltaten er-

13*

wiesen haben. Folglich sind mehrere Personen und zwar der Vater, der Sohn und der Heilige Geist jener wahre Gott gewesen, welchen die Israeliten erkannt und verehrt haben. Der Obersatz wird bewiesen **1.** mit der Verheißung dieser Wohltat (der Ausführung des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft in das Gelobte Land) an Abraham 1. Mos. 15, 14. 18, an Jakob Kap. 46, 3. 4, wo in dem Wort: „ich will dich aus Ägypten hierher zurückführen" unter dem „dich" das große Volk zu verstehen ist, welches dem Jakob als seine Nachkommenschaft im V. 3 verheißen wurde, ferner bei der Berufung des Moses 2. Mos. 3, 5, wie denn hierher alle die Verheißungen von der Vermehrung der Nachkommen und dem Besitze Kanaans gehören, welche den Patriarchen gegeben wurden und die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft in sich schlossen. Der Verheißende war aber Jehova, der wahre Gott, welcher mit Abraham den Alten Bund gemacht und welchem Abraham seine Opfer gebracht hat, **2.** mit der Erfüllung dieser Verheißungen. Daß jene Wohltat wahrhaftig und rein göttlich war, zeigt die ganze Geschichte jener Befreiung mit ihren Wundern, wie sie nur dem wahren Gott zugeschrieben werden kann, welcher sich zwar des Moses als äußeren Werkzeug in manchen Stücken bediente, jedoch so, daß Er selbst als die wirksam tätige erste Ursache erscheint, **3.** mit der prophetischen Beschreibung Gottes, welcher um sich von Abgöttern zu unterscheiden im Alten Testament häufig als den Befreier des Volkes Israel aus dem ägyptischen Diensthause sich bezeichnete, z. B. 2. Mos. 20, 2, wie denn auch die Israeliten mit der Errichtung eines Stierdienstes diesen Befreier meinten 2. Mos. 32, 4 und, wie man aus dem Gebete des Jeremias Jer. 32, 21, sieht, in ihren Gebeten zu dem wahren Gott Ihn als den Spender jener grundlegenden Wohltat kennzeichneten, **4.** mit der Ausschließung fremder Götter in dem Liede des Moses 5. Mos. 32, wo es in V. 10 und 12 heißt: „der HErr führete das Volk (in der Wüste) und gab ihm das Gesetz, Er allein leitete es, und kein fremder Gott war mit ihm § 134. Der Untersatz wird bewiesen im allgemeinen durch 5. Mos. 5, 26: „was ist alles Fleisch, daß es die Stimme Gottes höre, was Er aus dem Feuer redet", wo im hebräischen Grundtext „Gottes" im Plural (Elohim), aber das Zeitwort „redet" im Singular steht und durch 2. Sam. 7, 23: „Wo ist solch ein Volk" auf Erden, wie dein Volk Israel, um welches willen Gott ist hingegangen, Sich ein Volk zu erlösen usw. von Ägypten", wo im Grundtext nicht nur „Gott", sondern auch das Zeitwort „ist hingegangen" im Plural stehen, so daß hier die Mehrheit der Personen in Gott noch klarer zum Ausdruck gekommen ist. Dieselbe Stelle findet sich in 1. Chron. 18

(sonst 17), 21, jedoch mit der Abweichung, daß der Plural Elohim das Zeitwort im Singular regiert, so daß die Einheit des göttlichen Wesens bezeichnet ist § 135. Was aber insbesondere die Nennung des Sohnes außer dem Vater (über welchen letzteren kein Streit ist) und ebenso die des Heiligen Geistes betrifft, so ergeben folgende Stellen, daß der Sohn die Israeliten aus Ägypten durch die Wüste ins Gelobte Land geführt hat: **1.** Genesis 28, 12, wo der Sohn Gottes dem Patriarchen Jakob in seinen Nachkommen das Land, auf welchem dieser schlief, verhieß. Daß nämlich der oben auf der Himmelsleiter stehende HErr, welcher dies verhieß, der Sohn Gottes war, ergibt sich teils aus Joh. 1, 51, wo Christus deutlich jene vorbildliche Stelle auf Sich bezieht, teils auch aus Jakobs Testament 1. Mos. 48, wo er im Vers 3. 4 jener zu Lus-Bethel empfangenen Verheißung gedenkend V. 15. 16 spricht: „Gott, vor dem meine Väter Abraham und Isaak gewandelt haben; Gott, der mich mein Leben lang bis auf diesen Tag ernährt hat, der Engel, der mich erlöset hat von allen Übeln, der segne die Knaben (Manasse und Ephraim)." Unter diesem Engel hat Jakob keinen erschaffenen Engel verstanden, denn von solchem konnte er keinen Segen erflehn, sondern den Sohn Gottes, jenen unerschaffenen Engel, welcher im Gesicht zu Bethel ihm gesagt hatte: „Ich will dich behüten, wo du hinziehest und will deinem Samen dies Land geben." Daß dieser Engel kein gewöhnlicher erschaffener war, zeigt der im Grundtext dem Worte vorgesetzte Artikel „der", welcher Ihn als einzigartig bezeichnet, ferner daß Jakob in ununterbrochener Rede von diesem Engel einen Segen erbittet, wie von Jehova in zwei vorhergehenden zu dieser Rede gehörenden Sätzen, endlich daß er ihm die allein Gott gebührende Ehre der Anrufung erweist § 136, **2.** Exod. 3, 2. 7. 8: „der Engel erschien ihm (Moses) in einer feurigen Flamme aus dem Busch." „Und der HErr sprach: Ich habe gesehen das Elend meines Volkes und bin herniedergefahren, daß Ich sie errette aus der Ägypter Hand" usw., wo unter dem Engel der Sohn Gottes zu verstehen ist. Dies zeigt a) der Name HErr (Jehova), der Ihm beigelegt wird; dies ist Gottes Eigenname, der Ihn von Abgöttern unterscheiden soll V. 14: „Ich werde sein, der Ich sein werde; sag den Kindern Israel: Ich werde sein, der hat Mich zu euch gesandt", b) die Beschreibung, die der Erscheinende von sich selbst macht, V. 6: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", V. 7: „Ich habe das Geschrei meines Volks gehört", V. 10. 12, wo Er Moses zu Pharao sendet und ein Zeichen dieser Sendung als einer göttlichen verheißt, nämlich daß auf dem Berge Horeb Gotte werde geopfert werden, c) 5. Mos. 33, 16. 17, wo

Moses von dem Engel, der ihm im Busch einst erschienen war, Segen für die Nachkommen Josephs erfleht, hiermit letztwillig wiederholend, was Jakob von demselben Engel in seinem Testament erbeten hatte 1. Mos. 48, 16, d) die Erhabenheit der Erscheinung, wozu man bemerken kann, daß das Unverzehrtbleiben des Busches im Feuer für die Einwohnung Gottes im Menschen vermöge der Fleischwerdung des Sohnes Gottes vorbildlich ist, sofern Christi Menschheit durch das einwohnende göttliche Licht nicht vernichtet worden ist. Daß die Erscheinung Gott der HErr war, geben auch Rabbiner zu und bezeugen die Kirchenväter, und selbst die Photinianer müßten dies folgerichtig anerkennen, weil sie lehren, daß der Name Gottes ohne Zusatz und vornehmlich mit Vorsetzung des Artikels „der" die eigentliche Bezeichnung des wahren ewigen Gottes sei; denn in Matth. 22, 32 und Mark. 12, 26, wo Christus aus der Erscheinung im feurigen Busch und den Worten des Erscheinenden 2. Mos. 3, 6 einen Beweis der Auferstehung ableitet, wird in diesen Worten der Erschienene „der" Gott Abrahams usw. genannt. Daß nun aber diese mit Moses redende Erscheinung eine vom Vater unterschiedene Person war, ergibt seine Bezeichnung als „Engel Gottes" (worin ausgesprochen liegt, daß Er vom Vater gesendet war), da ein Gesandter eine andere Person als der Sender ist § 137, **3.** Exodus 11, 1. 2. 3: „Der HErr sprach zu Mose: sage dem Volke, daß ein jeglicher von seinem Freunde silberne und goldene Gefäße fordere, denn der HErr wird dem Volke Gnade geben vor den Ägyptern." Hier spricht Jehova von Jehova, der Sprecher ist also eine von dem, welcher dem Volke Gnade geben wird, unterschiedene Person. Nun war aber der mit Mose Redende derselbe, welcher die Israeliten aus Ägypten befreite, also war dieser eine von dem Gnadengeber unterschiedene Person, folglich sind in dieser Befreiungswohltat mehrere Personen der Gottheit offenbar geworden, **4.** Exod. 16, 7. 8. 10, wo Moses zum Volke sagt: „Morgen früh werdet ihr die Herrlichkeit des HErrn sehen; denn Er hat euer Murren wider den HErrn gehört, euer Murren ist nicht wider uns, sondern wider den HErrn, und siehe, die Herrlichkeit des HErrn erschien in einer Wolke." Jener in der Wolke sich herrlich zeigende HErr war der Sohn Gottes nach 1. Kor. 10, 9, und Moses redet hier wieder von einem anderen, gegen welchen das von ihm gehörte Murren gerichtet sei § 138,

XXXII. **5.** Exod. 23, 20. 21 (der HErr sprach): „Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, der dich behüte auf dem Wege und bringe dich an den Ort, den Ich bereitet habe, hüte dich vor Seinem Angesicht und gehorche Seiner Stimme; denn Er wird dich nicht ungestraft

lassen, wenn du dich durch Auflehnung gegen Ihn versündigest, mein Name ist in Ihm.“ Hier wird als eine vom Vater, dem Urheber der Befreiung des Volkes aus Ägypten, unterschiedene Person ein Engel zum Führer durch die Wüste gegeben, welcher weder Moses noch Josua, noch ein geschaffener Engel, sondern, wie Athanasius und Hesychius mit vollem Recht lehren, der Sohn Gottes Selbst war. Dies wird bewiesen a) mit dem Jehovanamen dieses Führers in 2. Mos. 13, 21: „Jehova zog vor ihnen her, daß Er sie den rechten Weg führete, des Tags in einer Wolkensäule und des Nachts in einer zur Leuchte für den Reiseweg dienenden Feuersäule“; vergl. Ps. 78, 14. Ps. 105, 39. Wie es von diesem führenden Engel heißt: „Mein Name ist in Ihm“, so von dem Sohne Gottes Apok. 19, 16: Er hat auf seinem Kleide und auf seiner Hüfte den Namen: ein König aller Könige und ein Herr aller Herren geschrieben, b) damit, daß diesem Engel ein göttliches Werk zugeschrieben wird. Jener Führer ins Gelobte Land ist, wie feststeht derselbe Engel, welcher die Israeliten aus Ägypten führte. Daß aber dieser kein erschaffener Engel, sondern der Sohn Gottes war, zeigt klar 2. Mos. 14, 19. 20. 24. 25: „da erhob sich der Engel Gottes, der vor dem Heer Israel her zog und machte sich hinter sie und mit ihm zugleich trat die Wolkensäule, welche ihm als seine Erscheinung diente, hinter die Israeliten. In derselben stellte er sich zwischen das Heer der Ägypter und das Heer Israel. Und der HErr schaute auf der Ägypter Heer in der Wolken- und Feuersäule und machte ein Schrecken in ihrem Heer, rückte die Räder ihrer Wagen usw., vgl. dazu 2. Mos. 15, 1. 2 und 4. Mos. 14, 14. 15. 5. Mos. 31. 3. Hiernach wird die Erhaltung der Gemeinde, ihre Führung ins Land Kanaan jenem Engel zugeschrieben, dies Werk aber ist eine göttliche Wohltat, folglich ist der Engel Gott. Demselben wird ferner Sündenvergebung auf Gebet des Moses 4. Mos. 14, 20 zugeschrieben, was allein Gottes ist. Auch heißt es 2. Mos. 33, 9. 5. Mos. 31, 15. Ps. 99, 7, daß Gott selbst in der Wolkensäule herabkam und mit Mose aus der Wolke redete. Es war also kein erschaffener Engel, was besonders aus 4. Mos. 12, 5—8 klar ist, sondern der wahre Jehova selbst; vergl. auch noch 2. Mos. 16, 9: „tretet vor den HErrn“, worunter die Wolkensäule, welche das Wahrzeichen Seiner Gegenwart war, zu verstehen ist. Endlich ist auch noch zu beachten, daß in 2. Mos. 23, 21 dem Engel eine Strafgewalt zugeschrieben wird, wie sie nach Joh. 5, 22 nur dem Sohne Gottes gegeben ist, c) mit der Erscheinung durch ein Wahrzeichen. Jene Feuer- und Wolkensäule, welche zu solchem Symbol diente, war nämlich nicht bloß für die Israeliten ein Schutz gegen Hitze und Finsternis, oder

gegen plötzlichen feindlichen Überfall — vergl. Ps. 105, 39. Ps. 121, 5. 6. 7. 8 (vergl. auch Buch der Weisheit 10, 17. Kap. 18, 3. Kap. 19, 7), sondern auch vorbildlich für die Offenbarung des Sohnes Gottes im Fleisch; das Feuer war ein Symbol der göttlichen, die Wolke ein Symbol der menschlichen Natur Christi, und der Engel Gabriel deutet wohl auf dies Vorbild, wenn er Luk. 1, 35 zu Maria sagt: die Kraft des Höchsten wird dich überschatten", weil nämlich in ihrem Leibe das unkörperliche Licht einen Körper annahm und der Schatten durch Licht und Körper ausgedrückt wird, **d)** mit der ihm gebührenden gottesdienstlichen Verehrung, welche teils in 2. Mos. 3, 12 voraus bestimmt war, teils Voraussetzung des Gebots ist sich nicht gegen ihn aufzulehnen Kap. 23, 21, da nach Ps. 51, 6 es keine andere Sünde gibt als gegen Gott. Von diesem Engel gebietet Gott Vater in Matth. 17, 5: „den sollt ihr hören" und 5. Mos. 18, 19: „Wer meine Worte nicht hören wird, die er (der Prophet, den ich erwecken will) in meinem Namen reden wird, von dem will Ich's fordern" § 139. **6.** Exod. 32, 34: „So gehe nun hin und führe das Volk, dahin Ich dir gesagt habe. Siehe mein Engel soll vor dir hergehen; Ich werde ihre Sünde wohl heimsuchen, wenn meine Zeit kommt, heimzusuchen." So sprach hier der HErr zu Mose, und wie Er Sich die Bestrafung der Abgötterei des goldenen Kalbes vorbehielt, so stellte Er laut Kap. 23, 21 den Engelführer des Volkes als Strafrichter dar. **7.** Exod. 33, 1. 2. 3. Hier sprach der HErr weiter zu Mose: „Ziehe mit deinem Volk in das Land, welches Ich den Vätern eidlich zugesagt habe, Ich werde einen Engel vor dir hersenden, die Kanaaniter auszustoßen. Ich selbst will nicht mit dir hinaufziehen, weil du (dadurch, daß du meinen Bund gebrochen) dich als ein halsstarriges Volk gezeigt hast und Ich dich unterwegs vertilgen möchte." Auf Mosis Frage nach dem führenden Engel sprach Gott dann in V. 14 bis 23: „Mein Angesicht soll gehen, damit will Ich dich leiten, du hast Gnade bei mir gefunden." Auf die Bitte des Moses, Seine Herrlichkeit ihn sehen zu lassen, erwidert dann der HErr, kein Mensch werde leben, der Ihn sehe, daher könne Moses Sein Angesicht nicht sehen. Er wolle vor Moses alle Seine Güte hergehen und des HErrn Namen bei diesem Vorübergehen predigen lassen, während und bis zu Ende des Vorübergehens sollten Moses Augen verdeckt werden, so daß er nur nachher von hinten Ihm nachsehen werde. In Kap. 34, 5—9 erfolgte die Erfüllung dieser Zusage, und es wird der in einer Wolke Erscheinende HErr genannt, und derselbe predigte von des HErrn Namen, und bei dem Vorübergehen lautete Seine Predigt: „HErr, HErr Gott, barmherzig und gnädig" usw.;

und Mose neigte sich eilend zur Erde, betete Ihn an und sprach: „Habe ich, HErr, Gnade vor Deinen Augen gefunden, so gehe der HErr mit uns (denn es ist ein halsstarrig Volk) und wollest unsere Missetat und Sünde von uns nehmen." Hieraus lernen wir: der führende Engel wird a) genannt Jehova (denn als Jehova predigt er von Jehova); b) „das Angesicht des HErrn" und c) „alle Seine Güte"; denn Er ist als wesentliches Ebenbild Gottes Sein Angesicht, und durch die ewige Zeugung ist Ihm vom Vater alle Seine Güte, nämlich des Vaters göttliches Wesen und Majestät mitgeteilt, d) Er wird ferner als der Mittler, welcher Gott mit den Menschen versöhnt, eingeführt, damit Gott, als ein „verzehrendes Feuer" (II.: 5. Mos. 4, 24. Ebr. 12, 29) sie nicht wegen ihrer Sünden verderbe und vertilge. Alle diese vier Stücke kommen einem erschaffenen Engel nicht zu. Man kann übrigens diese Erscheinung des Sohnes Gottes als Andeutung der späteren Menschwerdung auslegen, weil es heißt, Moses könne Sein Angesicht, d. i. Seine nackte Gottheit und Majestät nicht sehen, sondern Seinen Rücken, gleichwie Er sich in einer angenommenen Verkörperung schon früher laut 2. Mos. 24, 10 von Moses und den Ältesten hatte schauen lassen § 140. **8.** Auch beziehen wir uns noch auf 4. Mos. 14, 21: „So wahr ich lebe, alle Welt soll der Herrlichkeit des HErrn voll werden"; diese Herrlichkeit sah später Jesaias, bei welchem es Kap. 6, 3 heißt, ein Seraph habe dem andern zugerufen: „Alle Lande sind Seiner Herrlichkeit voll". Solches sagte Jesaias von Christo, dem Sohne Gottes laut Joh. 12, 41.

Alle diese acht Schriftstellen sind dafür Beweis, daß der Sohn Gottes die Israeliten aus Ägypten durch die Wüste geführt hat, wie denn auch Moses 5. Mos. 4, 37 bezeugt: (Gott der HErr) „hat dich (Israel) aus Ägypten ausgeführet mittelst Seines Angesichts in großer Kraft" § 141.

XXXIII. Daß auch dem Heiligen Geist das Werk der Befreiung aus dem ägyptischen Diensthause zugeschrieben wird, sehen wir aus Jes. 63, 7—11: „Ich will der Güte des HErrn gedenken und des Lobes des HErrn in allem, das uns der HErr getan hat und des großen Gutes an dem Hause Israel — der Engel seines Angesichts half ihnen. Er erlösete sie liebend und schonend — aber sie erbitterten und entrüsteten Seinen Heiligen Geist, darum ward Er ihr Feind und stritt wider sie; und dann gedachte Er wieder an die vorige Zeit und an Moses: Wo ist denn nun, der sie aus dem Meer führte samt dem Hirten seiner Herde? Wo ist, der seinen Heiligen Geist unter sie gab?" Und Nehemia bestätigt, daß der Heilige Geist in der Führung des

Volkes durch die Wüste tätig war, da es bei ihm Kap. 9, 19. 20 heißt: „dennoch verließest Du (mein Gott) sie nicht in der Wüste nach Deiner großen Barmherzigkeit, die Wolkensäule wich nicht von ihnen des Tages, sie zu führen auf dem Wege, noch die Feuersäule des Nachts, ihnen zu leuchten auf dem Wege, den sie zogen. Und Du gabst ihnen Deinen guten Geist, sie zu unterweisen." Man kann hierzu noch hervorheben, daß das in der deutschen Bibel mit „schwebete" übersetzte hebräische Wort in 1. Mos. 1, 2 hier wieder auf die Wohltat der Führung durch die Wüste angewendet wird. In der angeführten Jesaiasstelle werden deutlich drei unterschiedene Personen als einzeln in der Wohltat der Befreiung aus Ägypten und der Führung durch die Wüste tätig erwähnt. Zu der darin enthaltenen Bezeichnung des Sohnes Gottes als des Engels des Angesichtes Gottes ist folgendes zu bemerken: Sie geht

Warum wird der Sohn Gottes der Engel des Angesichts genannt?

1. auf die Person des Sohnes Gottes, welcher nach Kol. 1, 15. Ebr. 1, 3 das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (vergl. Buch der Weisheit Kap. 7, 26: „Sie (die Weisheit) ist ein Glanz des ewigen Lichtes, ein unbefleckter Spiegel der göttlichen Kraft und ein Bild Seiner Gütigkeit). Wie man an dem Angesicht eines Menschen, welcher das Ebenbild seines Vaters ist, diesen erkennt, so besitzt jener unerschaffene Engel, nämlich der Sohn Gottes, das Angesicht des Vaters, d. i. Sein durch die ewige Zeugung Ihm vom Vater mitgeteiltes Wesen des Vaters, selbständig; nur ist diese Vergleichung insofern ungenau, als unter Menschen die Ebenbildlichkeit zufällig und vergänglich ist, während die Ebenbildlichkeit des Sohnes Gottes mit dem Vater eine wesentliche und unveränderliche ist, weil sie sich auf die Wesenseinheit gründet. Die Ausdrücke: „das Angesicht Gottes" bei Moses und „der Engel des Angesichts des HErrn" bei Jesaias sind gleichbedeutend. Wie bei Jes. 57, 16 der Heilige Geist ein vom Angesicht Gottes webender Geist genannt wird, weil Er vom Vater durch ewiges Hauchen ausgehet, so wird der Sohn ein Engel des Angesichts genannt, weil Er wie ein Licht vom Licht durch ewige Zeugung vom Vater geboren ist, **2.** bezieht sich der Name „Engel des Angesichts des HErrn" auf das Amt des Sohnes Gottes, weil Er der Mittler ist, durch welchen der Vater mit uns spricht und Sein unsichtbares Angesicht uns offenbart, weshalb es in 2. Mos. 33, 11 heißt: „Der HErr habe mit Mose von Angesicht zu Angesicht geredet, und von dem Patriarchen Jakob in 1. Mos. 32, 30, er habe Gott von Angesicht gesehen, weil nämlich beide den Sohn Gottes in angenommener körperlich-menschlicher Gestalt sahen. Nach Seiner Menschwerdung bezeichnet der Sohn Gottes sich Joh. 14, 9 als das Angesicht des Vaters mit den Worten: „wer mich siehet, der siehet den Vater" und der Engel

des Angesichts des HErrn ist Er als Sein Gesandter, weil Er die Person in der Gottheit ist, durch welche im Alten Testament Gott zu den Patriarchen redete und ihnen Sein Angesicht, d. i. den Vater selbst und Seinen Rat und Willen offenbarte § 142. Der Photinianer Schmaltz wendet gegen unsern Beweis des Dogmas von der Dreieinigkeit aus der Erwähnung dreier im Werke der Befreiung der Israeliten aus der ägyptischen Knechtschaft folgendes ein:

I. „Es werden drei erwähnt, folglich sind es drei Personen, welche Folgerung! es werden drei erwähnt, folgt daraus, daß drei Personen in einem Wesen Gottes sind? *Wir bestreiten es nicht*, daß **1.** Jehovas, **2.** eines Engels des Angesichts Jehovas und **3.** des Heiligen Geistes Jehovas Erwähnung geschieht, aber wir verneinen **a)** daß dieser Engel des Angesichts Jehovas der Sohn Gottes sei, **b)** daß selbst wenn er es wäre, er eine solche göttliche Person sei, wie es der Vater ist, **c)** daß der Heilige Geist eine Person sei, **d)** daß diese drei ein Wesen Gottes seien. Von dem allen, was wir hiernach verneinen, wird mit der angeführten Schriftstelle nichts bewiesen § 143,

II. der Engel des Angesichts, von welchem die Rede ist, ist einer von den Engeln, welche auf die Befehle Gottes wartend vor Seinen Augen stehen § 144,

III. es ist wunderlich, daß diejenigen, welche glauben, Christus sei derselbe Gott, welcher der Vater ist, unter einem Engel des Angesichtes Gottes Ihn, Gott selbst, verstehen, da dieser Name doch ohne Zweifel etwas Geringeres bezeichnet und daraus, daß jemand ein Engel des Angesichtes Gottes genannt wird, offenbar geschlossen werden kann, daß er auf keine Weise derselbe Gott ist, dessen Angesichtes Engel er ist, es müßte denn jemand seiner selbst Engel sein können,

IV. daraus, daß der Heilige Geist Gottes oder Jehovas Geist genannt wird, kann mit Notwendigkeit geschlossen werden, daß er nicht derselbe Gott ist, dessen Geist er ist,

V. es kann nicht bewiesen werden, daß mit dem Worte „Jehova“ ein Gott Vater bezeichnet werde; denn wenn auch jener Gott Jehova im Sinne der Wahrheit und in unserm Sinne kein anderer als der Vater ist, so ist doch im Sinne des Glaubens an einen dreieinigen Gott Jehova meistens ein anderer als Gott Vater, nämlich jener dreieinige Gott. Ist dem so, wie kann der, welcher dieses dreieinigen Gottes Engel und Geist ist, derselbe jener dreieinige Gott sein?“ § 145. Es wird geantwortet:

zu I. folgende vier Stücke lassen sich aus dem, was wir zu B bisher gesagt haben mit Sicherheit folgern, a) es kommen drei unter-

schiedene Namen: „Jehova, der Engel Seines Angesichts, der Heilige Geist“ vor, b) jedem dieser drei werden Handlungen einer Verstand, Willen und Selbständigkeit besitzenden Person zugeschrieben; von Jehova heißt es, Er habe dem Volke Israel Wohltaten erwiesen, von dem Engel des Angesichtes, daß Er um Seiner Liebe willen das Volk erlöst habe, von dem Heiligen Geist, daß Er in einen Feind der Israeliten verwandelt sei; c) einem jeden dieser drei werden auch unterschiedene Werke zugeschrieben, dem HErrn (Jehova), daß Er sich des Volkes erbarmt habe, dem Engel des Angesichtes, daß Er demselben ein Retter und Erlöser geworden sei, dem Heiligen Geist Erbitterung und Streit wider das Volk, d) durch das besitzanzeigende Fürwort „sein“ in den Ausdrücken: „Engel seines Angesichts“, „sein Heiliger Geist“, wird eine Beziehung zum Vater gekennzeichnet, so daß beide, Engel und Geist, jedenfalls vom Vater zu unterscheiden sind, aber die Unterscheidung liegt nicht im Wesen, weil Gott ein einiges Wesen ist, ist auch nicht außerwesentlich, weil in Gott nichts Außerwesentliches ist, folglich liegt der Unterschied in der Persönlichkeit, und da der Vater Person ist, so müssen auch der Sohn und der Heilige Geist Personen sein. Beide letzte müssen auch Gott sein, weil die angeführten Aussagen und Eigenschaften nur dem einen wahren Gott zukommen. In der ganzen mosaischen, die Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten und ihre Führung ins Gelobte Land betreffenden Geschichte wird der, welcher als höchste Ursache das Volk durch die Wüste führte, nach dem Gesagten als der wahre Gott Israels beschrieben und ebenso da Er, als Ihn die Israeliten versuchten, sie mit Plagen schlug; letzteres zeigen 4. Mos. 14, 11 ff. Kap. 32, 10 f. 5. Mos. 1, 34 f. Ps. 78, 18. 21 ff. § 143,

zu II. a) ein Engel, welchem rein und wahrhaftig göttliche Werke zugeschrieben werden, der ist keiner von den erschaffenen Engeln, sondern unerschaffen. Solche Werke werden dem Engel des Angesichtes, von welchem Jesaias redet, zugeschrieben, nämlich Kap. 63, 9 „dem Volke helfen, es erlösen, tragen“; folglich ist dieser Engel keiner von den erschaffenen Engeln, obwohl Schmaltz sich auf Calvin und Ökolampad für das Gegenteil beruft, b) auch redet Jesaias von einem Engel, von welchem Moses bezeugt, daß Er in einer Wolken- und Feuersäule den Israeliten voranging, daß Gottes Name in Ihm war, daß Er die Ägypter ins Meer stürzt usw. Solches kommt keinem erschaffenen Engel zu, c) wegen solcher Wohltaten und Werke, welche diesem Engel zugeschrieben werden, heißt der Sohn Gottes ein Helfer und Befreier, und Ebr. 1, 3 sagt der Apostel von Ihm, daß Er alle Dinge mit Seinem kräftigen Worte trägt, d) jener Engel, von welchem Jesaias

redet, wird in der Reihenfolge dem Heiligen Geist vorangestellt, was auf einen erschaffenen Engel nicht paßt; auch kann e) keine Schriftstelle nachgewiesen werden, in welchen erschaffene Engel „Engel des Angesichts genannt werden, welche dem Volke helfen, es erlösen, tragen § 144,

zu III. der gegnerische Schluß geht zu weit, die richtige Folgerung führt nur dahin, daß jener Engel des Angesichtes eine andere Person ist, weil Sender und Gesandter unterschiedene Personen sind, keineswegs, daß Er ein anderer Gott sei; die Einheit des Wesens des sendenden Vaters und des vom Vater gesendeten Sohnes — Homousie — wird durch die Sendung nicht aufgehoben; denn entscheidend ist nur, ob ein Untergeordneter von einem Übergeordneten gesendet wird, was man einen Sendungsbefehl nennen kann. Hier dagegen wird ein Gleicher vom Gleichen gesendet, so daß eine freiwillige Übernahme der Sendung vorliegt. Die Photinianer müssen einräumen, daß die Sendung die Homo-usie nicht aufhebt, weil sie für solche gelten wollen, welche eine Gleichheit des Vaters und des Sohnes in bezug auf Ehre und Würde lehren, obwohl sie zugleich zugestehen, daß der Sohn vom Vater in die Welt gesandt worden ist. Sie sagen: „der Sohn ist dem Vater gleich, folglich ist Er mit dem Vater nicht ein und derselbe Gott.“ Sie treiben ihr Spiel mit der Zweideutigkeit des Wortes „Gott“, welches mitunter das göttliche Wesen bezeichnet, mitunter aber auch die Person des Vaters in der Gottheit; z. B. in Joh. 5, 18, wo es heißt, der Sohn mache sich Gott gleich, bezeichnet das Wort „Gott“ den Vater und die Gleichheit das Wesen, so daß die Aussage den Sinn hat, Christus wolle dem Wesen nach Gott sein wie der Vater, folglich nicht dieselbe Person, nicht der Vater; ein Fehlschluß ist es, zu sagen, weil Er nicht der Vater ist, so ist Er nicht mit dem Vater ein Gott,

zu IV. es liegt hier wieder ein Trugschluß auf seiten der Gegner vor, wie in dem vorhergehenden Einwurf; ferner welche Dreistigkeit ist es, zu verneinen, daß der Heilige Geist Gott ist, da sie Ihn ja eine Kraft Gottes nennen, also lehren, daß Er kein Geschöpf sei,

zu V. die Gegner treiben hier wieder ein tadelnswertes Spiel mit dem Worte „Jehova“, welches ebenfalls mitunter das göttliche Wesen, mitunter dagegen eine der göttlichen Personen bezeichnet. Der Vater ist Jehova, der Sohn ist Jehova, der Heilige Geist ist Jehova, und doch sind sie nicht drei Jehovas, sondern es ist nur ein Jehova, weil das diesen dreien gemeinschaftliche göttliche Wesen nicht ein viertes von diesen drei Personen unterschiedenes Etwas ist, sondern jener eine wahre Jehova ist der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, und diese drei Personen sind der eine wahre Gott § 145 (zu §§ 133 bis 145 Z. a. J. G).

Zu C.

C. Dritter Hauptbeweisgrund des Alten Testaments für das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes, entnommen aus der Verheißung eines Messias.

XXXIV. Im Alten Testament enthält die himmlische Lehre zwei Hauptstücke, das Sittengesetz mit dem Anhang von Zeremonien und weltlichen Ordnungen und die Verheißung des Messias, welche Moses und alle Propheten zusammen mit dem Sittengesetz vorgetragen und eingeschärft haben, Jes. 8, 16: Gesetz und Zeugnis." Alles, was im Alten Testamente gelehrt wird, kann unter diese beiden Hauptstücke begriffen werden, wie auch im Neuen Testament unter dem Gesetz und dem Evangelium, d. i. der Botschaft vom erschienenen Messias, alles begriffen ist. Aus dem Gesetz schöpfen wir die Erkenntnis der Sünde, aus dem Evangelium das Heilmittel gegen diese geistliche Krankheit; aus ersterem lernte man, was Gott von uns fordert, aus der Messiasverheißung die zu schenkenden Wohltaten. Daher ist es nicht zu bezweifeln, daß die Israeliten in den öffentlichen Gottesdienstversammlungen zusammen mit der Lehre des Gesetzes auch die Verheißung vom Messias hörten. Mit und in der letzteren lernten sie folglich das Geheimnis der Dreieinigkeit und bekannten sich öffentlich dazu. Diese Annahme wird klar, wenn wir die vornehmsten Stücke von der Person und dem Amte des Messias betrachten § 146. Aus den Weissagungen des Moses, in den Psalmen und in den Propheten ist nämlich klar zu erkennen:

1. daß der Messias nicht nur in der Fülle der Zeit ein wahrer Mensch sein werde, sondern daß die Frommen des Alten Bundes glaubten, Er werde auch in der Wesenseinheit Seiner Person wahrer Gott sein § 147,

Weil Christus wahrer Gott ist, so war Er schon vor der Menschwerdung vorhanden.

XXXV. **2.** daß sie glaubten, der Messias werde zwar erst in der Fülle der Zeit als Mensch geboren werden, aber zugleich lehrten, daß Er eine schon zu ihren Zeiten, während des Alten Bundes bestehende Person war § 148,

3. daß sie glaubten, der Messias, Gottes Sohn, sei eine vom Vater unterschiedene Person § 149,

4. daß der Messias nicht allein vom Vater, sondern auch vom Heiligen Geist werde gesendet werden, daß der Geist des HErrn auf Ihm ruhen werde, daß Er mehr als Seine Gesellen mit dem Heiligen Geist werde gesalbet werden § 150. Denn

zu **1.** a) *es werden dem Messias wahrhaft göttliche Namen, wie* sie Gott allein eignen, zugeschrieben; Er wird nämlich nicht nur in Ps. 110, 1 Adonai, in Ps. 45, 7. Jes. 35, 4 Elohim, in Jes. 9, 6 El genannt, sondern auch Jehova in Jer. 23, 6. Kap. 33, 16. Hos. 1, 7, und Jehova Zebaoth in Jes. 44, 6. Zach. 12, 5, b) ferner wahrhaft

göttliche Eigenschaften, teils in betreff Seines Wesens, z. B. Ewigkeit in Spr. 8, 22. Mich. 5, 2, Allmacht in Jes. 9, 6 („starker Gott"). Kap. 40, 10 („Siehe, der HErr kommt, angetan mit Macht"), Allwissenheit, so daß Er die göttliche Weisheit selbst in Spr. 8, 22 heißt, teils in betreff des Verhältnisses Seiner Person, nämlich daß Er vom Vater in Ewigkeit geboren sei Ps. 2, 7. Micha 5, 2, und aus diesem Grunde heißt Er Gottes Sohn in Ps. 2, 7. Spr. 30, 4. Jes. 9, 6, c) wahrhaft göttliche Werke wie die Schöpfung gemäß unserer zu A oben beigebrachten Beweise, ferner die Verrichtung göttlicher Wunder in Jes. 35, 4 ff., die Erkaufung des menschlichen Geschlechtes in Jes. 63, 3, das Zertreten des Kopfes der Schlange in 1. Mos. 3, 15, das Heilen und Helfen in Jes. 35, 4. Kap. 45, 17, so daß Er deshalb „das Heil Gottes" in 1. Mos. 49, 18. Ps. 98, 3. Jes. 52, 10. Kap. 62, 11 heißt, die Gerechtmachung in Jes. 53, 11, die Erhaltung der Kirche unter ihrer feindlichen Umgebung in Ps. 2, 9. Ps. 110, 1 f., die Erweckung der Toten in Hiob 19, 25, das jüngste Gericht in 1. Mos. 18, 25 und Jes. 45, 23 (zur letzteren Stelle siehe die Auslegung in Röm. 14, 11), d) wahrhaftige göttliche Herrlichkeit und Gott gebührender Dienst; denn alle Völker und Stämme der Erde werden aufgefordert, Ihm zu dienen in Ps. 2, 11. Ps. 72, 11. Dan. 7, 14, Ihm zu vertrauen in Ps. 2, 12. Jes. 28, 16, Ihn zu fürchten in Ps. 2, 11, auf Ihn zu hoffen in Jes. 11, 10. Kap. 14, 32, Ihn anzubeten und anzurufen in Ps. 22, 28. Ps. 45, 12. Ps. 72, 11. Ps. 97, 7 (vergl. Ebr. 1, 6), Jes. 45, 23 (vergl. Röm. 14, 9) § 147,

zu **2.** dies folgt aus dem zu **1.** geführten Beweise, daß der Messias wahrer Gott ist; denn die Gottheit ist ewig, als Gott existierte der Messias also schon vor Seiner Menschwerdung, ja vor Schöpfung der Welt. Sein Auftreten vor der Menschwerdung finden wir bezeugt in Einzelfällen, indem wir rückwärts bis zur Schöpfung und von dieser hinaufsteigen, a) bei den Propheten: Jesaias sah seine Herrlichkeit gegenwärtig, also nicht zukünftig, laut Kap. 6, 1 (vergl. Joh. 12, 41), hörte Ihn zu ihm reden Jes. 8, 18 (vgl. Ebr. 2, 13) Kap. 48, 16 (vgl. Joh. 18, 20), Jer. 34, 12: „des HErrn Wort geschah zu Jeremia vom HErrn". Daniel betet Kap. 9, 17 zu Gott und zwar um Erhörung „um des HErrn willen", unser Mittler war folglich damals schon vorhanden. Sacharja beschreibt es, was zu ihm der Sohn Gottes sprach, den er als Engel bezeichnet; denn daß dieser im Glauben des Propheten kein erschaffener Engel, sondern der Sohn Gottes war, ergibt sich aus dem Ihm beigelegten Gottesnamen „Jehova" in Kap. 3, 2. Kap. 4, 8. 9. Kap. 6, 15, aus den Angaben in Kap. 3, 4. 5, daß Er Engeln Befehle gab, in Kap. 1, 14. 17, daß Er den Propheten sandte, in Kap. 3, 4,

daß Er aus eigener Macht Sünde wegnahm, in Kap. 4, 4. 5 und 13. Kap. 6, 4, daß Er als Gott angesprochen wurde, ja auch ein eigentliches Mittlerwerk, nämlich Fürbitte für die Kirche verrichtete; endlich spricht er in der Weissagung Kap. 12, 10 offenbar von sich selbst, als dem, welchen die Juden kreuzigen und dereinst in seiner letzten Zukunft an einem Wundenmale wieder erkennen würden (vergl. Joh. 19, 37. Apok. 1, 7). Auch bei Maleachi ist es nach den Worten: „Ich will meinen Engel (den Täufer) senden, der vor mir her den Weg bereiten soll," der Sohn Gottes, welcher mit diesem Propheten spricht (vergl. Matth. 11, 10. Mark. 1, 2. Luk. 1, 76. Kap. 7, 27), b) bei Josua und den Richtern. Nach Jos. 5, 13 erschien vor ihm ein Mann, welcher nicht ein Geschöpf, sondern der Schöpfer und HErr selbst, nämlich Gottes Sohn war. Denn Er wird in Kap. 6, 2 „Jehova" und in Kap. 5, 14 „ein Fürst über das Heer des HErrn", d. i. der Engel, Menschen und aller Kreatur genannt (womit Er sich zugleich das göttliche Werk der Führung des Volkes Israel aus Ägypten und der Bekämpfung ihrer Feinde zuschrieb), überlieferte Jericho in Josuas Gewalt Kap. 6, 2, nahm die nur Gott gebührende Anbetung an laut Kap. 5, 14 (vergl. Matth. 4, 10), und ließ sich zum Wahrzeichen Seiner künftigen Menschwerdung in menschlicher Gestalt sehen, wobei Er auch die Erde an der Stätte Seiner Erscheinung als dadurch geheiligt bezeichnete, weil sie von Gott zum Schauplatz Seiner menschlichen Geburt und Seines Lehrberufs bestimmt war. — Auch der Engel, welcher den Eltern Simsons erschien, war der Sohn Gottes, denn Er wird Richt. 13, 23 „Jehova" genannt und sagt Vers 18, daß Sein Name „wunderbar" sei, in Übereinstimmung mit Jes. 9, 6; auch fürchtet Manoah, er werde, weil er Gott gesehen habe, sterben V. 22, wozu 2. Mos. 33, 20 zu vergleichen ist, c) bei Moses; denn, wie wir zu B gezeigt haben, der Sohn Gottes war jener Engel des HErrn, welcher ihm im Busch erschien 2. Mos. 3, 2, welcher in der Wolken- und Feuersäule die Israeliten aus Ägypten durch die Wüste führend ihnen voranging 2. Mos. 13, 21, welcher die Ägypter ins Rote Meer stürzte 2. Mos. 14, 19 usw. und das Gesetz verkündete Kap. 19 ff., d) bei Hiob; denn er spricht Kap. 19, 25: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt". Dieser Erlöser ist der Sohn Gottes, welcher in der Menschwerdung unser Nächster und Bruder geworden ist und kraft des Rechtes dieses Verhältnisses uns erlöst hat; deswegen hat er den von Hiob gebrauchten Namen „Goël" (nächster Verwandter), welcher auch in 1. Mos. 48, 16 und anderen Stellen der Schrift vorkommt; dieser Erlöser wird auch das Werk der Auferstehung vollbringen Joh. 5, 28. Kap. 6, 39, wie auch Hiob von ihm erwartete, e) bei den Patriarchen. Dem Abraham

erschien der Sohn Gottes laut 1. Mos. Kap. 18 in Begleitung zweier Engel; denn unter den dreien war einer, der „Jehova“ genannt wird V. 13. 14. 17 und wahrhaftig göttliche Werke werden ihm in V. 10. 14. 25 zugeschrieben; deswegen sagt auch unser Erlöser in Joh. 8, 56 von sich: „Abraham habe seinen Tag gesehn“ und V. 58: „ehe denn Abraham war, bin Ich.“ Den Jakob redet er 1. Mos. 31, 11 als denjenigen an, welchem laut V. 13 Jakob ein Gelübde gelobt hatte und ruft ihn in das Land seiner Väter daselbst zurück; nun hatte aber Jakob jenes Gelübde 1. Mos. 28, 13 dem HErrn (Jehova) getan und also nicht einem erschaffenen Engel, und Gott versprach ihm damals, daß Er ihn aus Mesopotamien zurückrufen werde V. 15. Derselbe Sohn Gottes war es, welcher mit ihm laut 1. Mos. 32, 24 kämpfte (ü.: V. 28. 30) und von eben demselben erfleht Jakob 1. Mos. 48, 16 Segen für die Kinder Josephs; denn an einen erschaffenen Engel ist kein Gebet zu richten. Überhaupt sind alle Erscheinungen, in welchen Jehova zu der Zeit des Alten Bundes in der Gestalt eines Mannes oder Menschen gesehen wurde, Erscheinungen des Sohnes Gottes, jener „das WORT“ genannten Person in Gott, durch welche Gott von Anfang an mit den Vätern redete, welcher Zeuge und Dolmetscher des göttlichen Willens war und Vorspiele Seiner Menschwerdung in sichtbaren Gestalten Seinen Auserwählten darbot, an denen Er Seine Lust hatte (Spr. 8, 31) § 148,

zu **3.** dienen zum Beweise **a)** die Benennung „Engel“, welche besagt, daß der Messias vom Vater zu den Menschen als Mittler und WORT gesendet wurde und Mensch werden sollte. Nun aber sind ja ein Sender und dessen Gesandter verschiedene Personen. Darauf führt auch der andere Name „Sohn Gottes“ in Ps. 2, 7 und Spr. 30, 4, weil ein Sohn nicht sein eigener Sohn, sondern der Sohn seines Vaters ist, **b)** die Beschreibung Seiner Ihn charakterisierenden persönlichen Eigentümlichkeit, vom Vater in Ewigkeit geboren und ein Erstgeborner Ps. 2, 7, Ps. 89, 28, ferner „b e i Gott“ Spr. 8, 22—30 zu sein, **c)** die Wiederholung des Namens Jehova in Schriftstellen, z. B. 1. Mos. 19, 24: „der HErr ließ regnen vom HErrn“, 2. Mos. 34, 5: „der HErr predigte vom Namen des HErrn,“ Hos. 1, 7 (der HErr sprach:) „Ich will ihnen helfen durch den HErrn“; denn wenn der Name Jehova nur e i n e r Person zukäme, wäre es nicht nötig gewesen, ihn zu wiederholen, **d)** die Zueignung des nur von dem Sohne Gottes als dem verheißnen Messias geweissagten Werkes der Annahme menschlicher Natur in der Geburt von einer Jungfrau, wodurch es im Neuen

Bunde handgreiflich werden sollte, daß Er eine vom Vater unterschiedene Person ist § 149,

zu 4. zum Beweise dienen Jes. 48, 16: „Ich (der Messias) habe es nicht im verborgenen geredet (Christus *eignet sich diese Worte in Joh. 18, 20 zu*), mich sendet der HErr HErr und Sein Geist", Jes. 11, 2: „auf welchem (dem Messias) wird ruhen der Geist der Weisheit und des Verstandes" usw. und Jes. 42, 1: „Siehe das ist mein Knecht — Ich habe ihm meinen Geist gegeben", Jes. 61, 1 (wozu Luk. 4, 18 zu vergl.): „*der Geist Gottes des HErrn ist auf mir, darum daß Er mich gesalbet hat;* Er hat mich gesandt, den Armen das Evangelium zu verkündigen", Ps. 45, 8 (wozu Ebr. 1, 9 zu vergl.) „Gott, dein Gott hat dich gesalbet, mehr als deine Genossen." Hierher gehören auch die Sprüche, die dem künftigen Heiland und Erlöser des Menschengeschlechtes den hebräischen Namen Messias, welcher „ein Gesalbter" bedeutet, geben, weil Er nach Seiner menschlichen Natur mit dem Heiligen Geist gesalbt werden sollte, nämlich Ps. 2, 2. Ps. 132, 10. Dan. 9, 26. Will man nun einwenden, daß aus diesen zu C beigebrachten Beweisen die Persönlichkeit des Heiligen Geistes sich nicht ergebe, so müssen wir in dieser Beziehung allerdings auf das zu A und B Gesagte zu verweisen uns beschränken. Davon abgesehen bedienen wir uns zu C folgender Schlußfolgerung: Wer anerkennt, daß der Messias erstens wahrer Gott, zweitens eine vor Seiner Menschwerdung, ja in Ewigkeit, existierende Person, drittens eine vom Vater unterschiedene Person ist und viertens, daß der Heilige Geist auf Ihm ruhen werde, der anerkennet eine Wahrheit und zwar eine Dreiheit der Personen in dem einen ungeteilten Wesen Gottes (ein Obersatz, welcher unbestreitbar ist, wenn man nicht im Widerspruch mit dem Monotheismus drei Götter machen will). Nun aber haben die Gläubigen des Alten Bundes diese vier (im Obersatz genannten) Hauptstücke der Lehre vom Messias aus den Weissagungen vom Messias im Alten Testament erkennen können und auch wirklich erkannt und folglich eine Mehrheit und zwar eine Dreiheit der Personen in dem einen göttlichen Wesen erkennen können und auch wirklich erkannt § 150 (zu §§ 146 bis 150 Z. a. J. G.)*)

Zu D.

Als vierter Hauptbeweis dient die von

XXXVI. Die Formel des erwähnten Segens ist in 4. Mos. 6, 22—27 vorgeschrieben und lautet mit der Zusage göttlicher Wirkung:

*) Das Bekenntnis des Petrus Matth. 16. 16. Joh. 6, 69: „Du bist Christus Gottes Sohn" und die Frage des Hohenpriesters Matth. 26, 63 „ob Jesus der Christus d. i. der Messias, der Sohn Gottes sei", scheinen die Beweisführung Gerhards zu bestätigen, daß in den damaligen Schulen der Juden gelehrt wurde, der verheißene Messias werde Gottes Sohn sein (Ü.).

Gott vorgeschriebene Formel der priesterlichen Segnung der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde.

„Und der HErr redete mit Mose und sprach: Sage Aaron und seinen Söhnen und sprich: Also sollt ihr sagen zu den Kindern Israel, wenn ihr sie segnet: der HErr segne dich und behüte dich; der HErr lasse Sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der HErr hebe Sein Angesicht über dich und gebe dir Friede. Denn ihr sollt meinen Namen (ü. Jehova = HErr) auf die Kinder Israel legen, daß Ich sie segne.“ Der Verfasser hat in einer besonderen gedruckten akademischen Vorlesung über den Wert und die Bedeutung dieser Segensformel bei den Israeliten sich ausgesprochen und dabei gezeigt, daß in ihr ein Beweis für das Geheimnis der Dreieinigkeit liege. Die Einheit Gottes wird nämlich durch den Gebrauch des für die Einzahl gebräuchlichen Gottesnamens „Jehova“ sowie des Pronomen (Affixum) und des Zeitworts in Einzahlformen angezeigt und dafür, daß in dieser Segensformel Gott auch die heilige Dreiheit der Personen vor Augen stellt, spricht folgendes: **1.** die dreimalige Nennung Jehovas, **2.** die Unterscheidung in der Angabe der im Segen enthaltenen Wohltaten. In dem ersten Satzgliede wird der Segen Gottes des Vaters bezeichnet; denn wie Er in der ersten Schöpfung laut 1. Mos. 1, 22 Seine Geschöpfe segnete, so segnet Er sie noch immer fort und zwar nicht bloß mit leiblichen, sondern beziehungsweise in Christo auch mit geistlichem Segen (vergl. Eph. 1, 3), desgleichen im Werk der Erhaltung Hiob 10, 12. Kap. 29, 2. Ps. 17, 8. Gott dem Sohne wird die Leuchte des göttlichen Angesichts und göttliches Erbarmen zugeschrieben, wobei man daran sich zu erinnern hat, daß der Sohn als Gottes Angesicht bezeichnet wird, vergl. 2. Mos. 23, 21 mit 2. Mos. 33, 14, ferner Ps. 80, 4. Dan. 9, 17. 2. Kor. 4, 6. Eph. 1, 6. Joh. 1, 17. Dem Heiligen Geist wird die Erhebung des Angesichts über uns (dieser Ausdruck bedeutet, auf Gott angewendet, Seine Gunst und Sein Wohlwollen, siehe Ps. 4, 7. 1. Mos. 19, 21) und die Gnadengabe des Friedens, nämlich des Friedens im Gewissen, welcher ein Geschenk des Heiligen Geistes ist, zugeschrieben. Siehe Ps. 51, 14. 12. Röm. 14, 17. Kap. 15, 13. Gal. 5, 22, **3.** die Regel, daß die Schrift nach der Ähnlichkeit des Glaubens (gemäß der Vorschrift des Apostels in Röm. 12, 7), d. i. nach Maßgabe anderer Glaubensartikel und der heiligen Schrift ausgelegt werden soll; denn wir haben aus ihr gelernt, daß jener wahre Gott, von welchem, wie Jakobus in Kap. 1, 17 seines Briefes lehrt, aller Segen zu uns herabkommt, einer im Wesen und drei in den Personen ist, ferner daß die Gnade Gottes und alle Gnadengaben nur in Christo d. i. um Christi willen uns zu teil werden, siehe Röm. 5, 15. Joh. 3, 16. 1. Mos. 12, 3. Gal. 3, 14. Die Vergleichung dieser Glaubenssätze zeigt uns, daß die Auslegung, nach

welcher jene Segensformel auf das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes hinweist, dem Glauben ähnlich, mithin richtig ist, **4.** die Vergleichung anderer Schriftstellen, vornehmlich 1. Mos. 48, 15. 16. Ps. 67, 7. 8. Jes. 6, 3 (vergl. Apok. 4, 8. Kap. 5, 11 ff.) Röm. 11, 36, **5.** die hiermit übereinstimmende Auslegung christlicher Lehrer, wie Athanasius, Theodoret, Fulgentius, Procop, **6.** der Gebrauch, bei dem Sprechen des Segens seitens der israelitischen Priester, beide Hände in Höhe der Augen zu halten und bei der dreimaligen Nennung des Jehovanamens den Daumen, den Zeigefinger und den Mittelfinger beider Hände gerade nach oben auszustrecken und nach jeder der drei Nennungen wieder in die frühere Lage zu bringen. Diese Erhebung jener drei Finger kann nicht besser denn als eine Abbildung der erhabenen Dreiheit Gottes verstanden werden. So schreibt Weidner in seinen Lehrstücken des christlichen Glaubens erste Abhandlung § 151 (Z. a. J. G.).

XXXVII. Alle Sprüche des Alten Testaments, welche für das Geheimnis der Dreieinigkeit angeführt werden, lassen sich in zwei Klassen ordnen, von denen die erstere solche Sprüche umfaßt, welche eine Mehrheit in Gott, also die Dreieinigkeit nicht geradezu beweisen, während in der zweiten Klasse die Sprüche zusammengestellt sind, welche unmittelbar und geradezu für die Dreiheit der Personen in dem ungeteilten göttlichen Wesen sprechen. Schriftstellen der ersten Klasse sind

A. diejenigen, in welchen die heilige Schrift von Gott in der Mehrzahlform spricht,

B. diejenigen, in welchen Gott von sich selbst in der Mehrzahlform redend eingeführt wird,

C. diejenigen, in welchen Jehova von Jehova spricht,

D. diejenigen, in welchen der Sohn Gottes erwähnt wird.

Eine Mehrheit in Gott wird im Alten Testament angezeigt: A. durch Sprüche, welche Gott in der Mehrzahlform bezeichnen.

Zu A.

Hierher gehören

1. solche, in denen mit dem in der Mehrzahlform stehenden Namen das Zeitwort in der Einzahlform verbunden ist,

2. solche, in denen mit dem Namen in der Mehrzahlform auch das Zeitwort in derselben Form verbunden ist, so daß dadurch die Mehrheit der Personen in Gott ausdrücklicher bezeichnet wird,

3. solche, in welchen statt des Hauptwortnamens ein Mittelwort (Particip) in der Mehrzahlform gebraucht oder in solcher ein Eigenschaftswort Gott zugeschrieben wird, nämlich

zu **1.** 1. Mos. 1, 1: „Im Anfang schuf Gott (Elohim)“, 1. Mos. 2, 5: „Der HErr Gott (Elohim) hatte noch nicht regnen lassen“,

1. Mos. 17, 3: „Gott (Elohim) redete weiter mit Abraham", 1. Mos. 35, 9: „Gott (Elohim) erschien dem Jakob", Kap. 35, 11: „Gott (Elohim) sprach zu ihm", 5. Mos. 5, 26: „Was ist alles Fleisch, daß es hören möge die Stimme des aus dem Feuer redenden Gottes (Elohim)", 1. Chron. 17 (jetzt 18), 21: „wo ist ein Volk auf Erden wie dein Volk Israel, zu welchem Gott (Elohim) sei hingegangen?"

zu **2.** 1. Mos. 20, 13: „da mich Gott (Elohim) aus meines Vaters Hause auszuwandern hießen", Kap. 35, 7: „er hieß die Stätte „el Bethel", weil ihm dort Gott (Elohim) geoffenbaret waren" (Calvin und nach seinem Beispiel Sozin verstehen beide Stellen von Engeln; allein nach 1. Mos. 12, 1 war es Gott, welcher den Abraham auswandern hieß und nach 1. Mos. 35, 1 war es Gott, der dem Jakob zu Bethel erschienen war, und dem er dort einen Altar zu bauen angewiesen wurde. Enjedin scheute sich nicht, die erstere dieser Stellen dahin auszulegen, daß Abraham von Abgöttern geredet habe, um dem Heiden Abimelech, zu welchem er jenes Wort sprach, zu gefallen), 2. Sam. 7, 23: „Wo ist ein Volk auf Erden, wie dein Volk Israel, um welches willen Gott (Elohim) sind hingegangen,"

zu **3.** 5. Mos. 5, 26: „Was ist alles Fleisch, daß es hören möge die Stimme der lebendigen Elohim"? Jos. 24, 19: „ihr könnt dem HErrn nicht dienen, denn Er ist heilige Elohim", Hiob 35, 10: „die nicht danach fragen, wo ist Gott deine Schöpfer"? Ps. 18, 12: „Gott ist ja noch richtende auf Erden", Ps. 149, 2: „Israel freue sich an seinen Schöpfern", Jes. 44, 2: „So spricht Jehova deine Schöpfer", Kap. 54, 5: „Deine Schöpfer (sind) deine Männer, sein Name ist der HErr Zebaoth", Jer. 10, 10: „der HErr ist der wahre Gott, lebendige Elohim, ein ewiger König", Jer. 23, 36: „ihr verkehret die Worte der lebendigen Elohim, des HErrn Zebaoth unsers Gottes". Was die Gegner hiergegen vorbringen, ist bereits oben auseinandergesetzt § 153 (Ü.: § 152 fehlt).

Zu B.

B. Durch Sprüche, in welchen Gott von sich selbst in der Mehrzahlform redend eingeführt wird.

I. 1. Mos. 1, 26: „Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei"; die Einwendungen der Gegner zur Abschwächung der Beweiskraft dieses Spruchs haben wir schon oben erledigt.

II. 1. Mos. Kap. 3, 22: „Gott sprach: Siehe, Adam ist geworden als unsereiner und weiß, was gut und böse ist". Die Beweiskraft dieser Stelle wird von Calvin bemängelt, er meint in dem Worte „uns" sei hier Adam verstanden. Allein hiergegen spricht **1.** der Gebrauch der Mehrzahl, **2.** die Bezeichnung Adams als einer Zugehörigkeit zu einer

Gesamtheit, **3.** die Erwägung des Voraufgehenden, nämlich **a)** „Jehova Elohim", heißt es, sprach, d. i. Gott, einer im Wesen und eine Mehrzahl in den Personen, **b)** die Angeredeten unter den „uns" müssen dieselben sein, die in 1. Mos. 1, 26 angeredet wurden, **c)** es wird auch offenbar in den Worten „als unser einer" auf die hinterlistige Verheißung der Schlange in V. 5 hingewiesen: ihr werdet sein wie Gott, so daß ihr wissen werdet, was gut und böse ist, **4.** Calvin anerkennt auch, daß in den übrigen hierher gehörenden Sprüchen das Geheimnis der Dreieinigkeit angedeutet werde, und es liegt kein Grund vor, weshalb es hier nicht so sein soll, **5.** auch stimmen andere kalvinistische Theologen für diese Auslegung z. B. Piskator an der vom Verfasser zitierten Stelle.

III. 1. Mos. 11, 7: „Kommt,*) lasset uns herniederfahren und ihre Sprache daselbst verwirren" (Philo meint, Gott habe Engel des Gerichtes angeredet und Enjedin stimmt ihm zu mit Erwähnung der Vollstreckung des Gerichtes über Sodom durch Engel. Allein V. 5 heißt es: „der HErr fuhr hernieder" und V. 9 daß der HErr die Sprachen verwirrt habe; überdies heißt es in 5. Mos. 32, 8: „der Allerhöchste zerstreute der Menschen Kinder", wie in 1. Mos. 11, 8: „also zerstreuete der HErr sie von dannen in alle Länder". Theodoret und Calvin stimmen mit der Auslegung überein, daß diese Stelle V. 7 für das Geheimnis der Dreieinigkeit beweisend sei. Dafür spricht: **a)** der Gebrauch der Mehrzahl „uns", **b)** das „Wohlauf", genauer: „Seid tätig", dasselbe Wort, welches nach V. 1. 4 „alle Welt", also die ganze Menge sich gegenseitig ermunternd gebraucht hatte in der Aufforderung: „Wohlauf, lasset uns eine Stadt und einen Turm bauen", **c)** das Werk, welches in den Worten 5 bis 9 geschildert wird, war ein rein göttliches, folglich redete Gott nicht Engel an, sondern die andern Personen der Gottheit).

IV. Jes. 6, 8: „Ich hörte die Stimme des HErrn, daß Er sprach: wen soll Ich senden, wer will unser Bote sein." Auf den Einwand Enjedins, es sei nur einer, von welchem der HErr spreche, weil Er sich zuerst in der Einzahl anrede, erwidert Nikolas von Lyra: „Weil dem Heiligen Geist insonderheit die Aussendung der Propheten und Apostel zugeschrieben wird Apg. 13, 2. 4 und der Heilige Geist es ist, von dem gesagt wird, Er rede durch die Propheten 2. Sam. 23, 2. Apg. 1, 16. 2. Petr. 1, 21; und daß Er durch den Dienst des von Propheten, Aposteln und andern Lehrern der Kirche gepredigten Wortes wirksam sei (siehe z. B. 1. Mos. 6, 3. Joh. 16, 8. 1. Kor. 2, 4. 2. Kor. 3, 3), so sei Jes. 6, 8 von dem Heiligen Geist zu verstehen, welcher zuerst von sich und dann von der ganzen Dreieinigkeit spreche. Einfacher legt man diese Stelle dahin aus, daß das „soll ich" auf die Einheit des göttlichen Wesens und das „unser Bote" auf die Dreiheit geht, wie in

*) Luther hat für „kommt" übersetzt „wohlauf".

den Worten Christi Joh. 10, 30: „Ich und der Vater wir sind eins" § 154.

Zu C.

C. Durch Sprüche, in welchen Jehova von Jehova spricht.

Weil die Einheit des göttlichen Wesens nach andern Schriftstellen fest steht, so kann die Wortfassung in solchen Sprüchen, in welchen Jehova von Jehova spricht, nicht auf eine Mehrheit des Wesens bezogen werden.

I. In 1. Mos. 9, 16 sagt Gott zu Noah: „Es soll mein Bogen in den Wolken sein, daß ich ihn ansehe und an den ewigen Bund zwischen Gott und aller lebenden Seele auf Erden gedenke",

II. 1. Mos. 19, 24: „Da ließ der HErr Schwefel und Feuer von dem HErrn auf Sodom und Gomorra vom Himmel herabregnen" § 155,

III. 2. Mos. 11, 1—3. Kap. 23, 20. 21. Kap. 24, 1. Kap. 30, 16. Kap. 33, 19 und Kap. 34, 5. 6. 4. Mos. 14, 21 (vergl. Jes. 6, 1—4. Joh. 12, 41), 2. Sam. 5, 23. 24. 2. Sam. 7, 11. Ps. 45, 8 (vergl. Ebr. 1, 9), Ps. 110, 1 (vergl. Matth. 22, 44 und die Parallelstellen Mark. 12, 36. Luk. 20, 42. Apg. 2, 34. 1. Kor. 15, 25. Ebr. 1, 13), Jes. 44, 6. Kap. 60, 19. Jer. 23, 5. Kap. 33, 15. Dan. 9, 17. Hos. 1, 7. Zach. 2, 8—11. Kap. 3, 2 § 157.

Zu II. Diese Stelle wird als Schriftbeweis für die Gottheit Christi bemängelt, indem einige Juden sie so erklären, daß „der HErr" in den Anfangsworten kein anderer als der weiterhin noch einmal genannte HErr sei, was z. B. Calvin billigt mit der Begründung, Moses habe seinen Lesern durch die Wiederholung des Namens „HErr" einschärfen wollen, daß die Vertilgung von Sodom und Gomorra aus der Hand des HErrn komme, also ein von Gott verhängtes Strafgericht sei. Wir machen hiergegen geltend: **1.** In den Worten: „Der HErr ließ von dem HErrn regnen" liegt eine deutliche Unterscheidung des Sohnes vom Vater. Denn daß von zwei Göttern die Rede sei, ist ja wegen der Einheit des göttlichen Wesens ausgeschlossen, **2.** das mit „von" übersetzte Wort ist aus zwei Verhältniswörtern (Präpositionen) „von und mit" zusammengesetzt, so daß eine Hinweisung auf eine andere Person stark ausgedrückt und der Sinn ist: der HErr regnete von und mit dem HErrn vom Himmel; ähnlich Ps. 118, 23: „das ist „von mit" dem HErrn geschehen, **3.** das hier ausgedrückte Zusammenwirken von Gott Sohn und Gott Vater ist dasselbe, wie es Christus darstellt in Joh. 5, 17. 19. 22 und sind wir dort in V. 22 zugleich belehrt, daß der Vater alles Gericht dem Sohne gegeben hat; hieraus folgt, daß auch bei dem Gericht über Sodom und Gomorra der Sohn das Gericht verwaltete. Von zwei hierbei beteiligten göttlichen Personen sprechen auch Amos 4, 11 und Jer. 50, 40, **4.** mit dieser unserer Auslegung

stimmen nach den Anführungen des Verfassers die chaldäische Übersetzung, Rabbi Eleazar nach Galatin, die Kirchenväter Irenäus, Justin und andere § 155. Die Gegner erwidern:

1. „es kommt im Hebräischen oftmals vor, daß der Name des Handelnden in der Bezeichnung der Handlung wiederholt wird z. B. 1. Kön. 8, 1: „Salomo versammelte die Ältesten Israels zum Könige Salomo“ d. i. zu sich, Kap. 10, 13 im Hebräischen, Kap. 12, 21; aus dem Neuen Testament führen sie an 1. Kor. 1, 7 u. 8. 1. Thess. 1, 9. 2. Thess. 3, 5. 2. Tim. 1, 18. Dasselbe komme vor, wie sie zu beweisen suchen, wenn von Gott die Rede ist, 1. Mos. 1, 27. Kap. 5, 1: „Gott schuf den Menschen zum Bilde Gottes“, 1. Sam. 3, 21. Kap. 15, 22. 1. Kön. 8, 12 und 2. Chron. 7, 2,“

2. „die Vertilgung Sodoms wird überall in den heiligen Schriften Gott dem Vater, und nicht dem Sohne zugeschrieben Jer. 50, 40. Amos 4, 11. 2. Petr. 2, 6,“

3. „das Wort „Gott“ wird vielfach einer Sache als Beiwort hinzugefügt, um ihre Größe und Stärke zu bezeichnen z. B. „Furcht Gottes“ d. i. Furcht von Gott eingegeben, 1. Mos. 35, 5, „Feuer des HErrn“ in 4. Mos. 11, 1; ferner „Wind vom HErrn“ daselbst V. 31, 1. Sam. 26, 12 „tiefer Schlaf vom HErrn“. So ist auch in 1. Mos. 19, 24 das „Schwefel und Feuer von dem HErrn“ zu verstehen,“

4. „der Engel, welcher Feuer und Schwefel auf Sodom regnen ließ, war nicht Jehova, sondern ein erschaffener Engel von Gott gesandt, Sodom zu verderben und vertrat also Gottes Statt, als Sein Gesandter“; insofern wird er Jehova genannt.

Wir antworten:

zu **1.** eine leere Ausflucht, welche nicht zu solchen Sprüchen paßt, in welchen Jehova zu Jehova spricht oder in welchen gesagt wird, daß Jehova von Jehova gesendet wird, wo, wie jedermann einsieht, zwei Personen unterschieden werden. So ist auch in unserer Stelle ein anderer der, welcher regnen läßt und ein anderer der, von welchem der Regen kommt: vergl. Jes. 48, 16 und Zach. 2, 8,

zu **2.** die von den Gegnern angeführten Stellen schließen den Sohn nicht aus; nach außen hin handelt die gesamte Dreieinigkeit; wie der Vater nicht außerhalb des Sohnes oder ohne den Sohn ist, so wirkt Er auch nicht außerhalb des Sohnes oder ohne Ihn, sondern durch Ihn, der ja mit dem Vater Wesen und Macht ungeteilt hat. Überdies ist in den beiden prophetischen Stellen der Gottesname „Elohim“, also eine Mehrzahlform,

zu **3.** a) in den angeführten Stellen steht der Gottesname im Genitiv, hier dagegen heißt es ausdrücklich, daß der Regen von Gott sei; der Name diente also nicht zur Bezeichnung einer Heftigkeit des Regens, während er in jenen Stellen eine derartige Eigenschaft anzeigt; das Zeitwort „regnen" ist ja auch kein zu einer Eigenschaft passendes Hauptwort und von Jehova wird gesagt, daß Er den Regen veranstaltete, b) die Außerordentlichkeit und Heftigkeit des Feuers wird in unserer Stelle vielmehr durch den Zusatz „vom Himmel" bezeichnet, c) nach der gegnerischen Auslegung würde der Name „Jehova" in demselben Satz in einer ganz verschiedenen Bedeutung gebraucht sein, einmal als Hauptwort zur Bezeichnung des Handelnden und das andere Mal als Eigenschaftswort zur Bezeichnung der Heftigkeit des Feuers,

zu **4.** a) auch hier würde das zu 3. c) Gesagte zutreffen, das Wort Jehova würde einmal einen Engel, das andere Mal Gott den HErrn bezeichnen, b) ein erschaffener Engel kann überdies nicht mit dem allein dem wahren Gott eigentümlichen Namen bezeichnet werden, wie wir bereits an anderem Ort gezeigt haben, c) wenn von erschaffenen Engeln in 1. Mos. 19 die Rede ist, nämlich den beiden, die nach Sodom geschickt wurden, so bezeichnet sie Moses stets im Plural, nicht im Singular, siehe V. 1 ff. In V. 19—23 redet dagegen Lot nicht mehr mit den beiden Engeln, den Begleitern des Sohnes Gottes, sondern handelt unmittelbar mit diesem selbst, welcher inzwischen (während Lots Verhandlungen mit den beiden Engeln) herbeigekommen war, wie der ganze Zusammenhang zeigt, da Lot Ihn bittet, die Stadt Zoar, wohin er sich retten wollte, zu verschonen und ihm diese Bitte, (welche erschaffene Engel nicht gewähren konnten) zugestanden wird usw. Dieser, der zu Begleitern die beiden Engel hatte, war folglich jener Jehova, welcher von Jehova regnen ließ und dies erst tun wollte, nachdem sich Lot nach Zoar gerettet hatte § 156.

Zu D.

D. Durch Sprüche, in welchen der Sohn Gottes erwähnt wird.

Es sind solcher Sprüche im Alten Testamente vornehmlich zwei Ps. 2, 7 und Spr. 30, 4:

Ps. 2, 7: „Ich will von einer solchen Weise predigen, daß der HErr zu mir gesagt hat: „Du bist mein Sohn, heute habe Ich Dich gezeuget." Daß dieser Psalm nicht von David, sondern von Christo ganz eigentlich im Wortsinn redet, zeigen **1.** der Zweck und die Beweisführung des Psalms, welcher nämlich die Lehre von der Person des Messias und dem prophetischen und königlichen Amte desselben, sowie von dem Verhältnisse Seines Reiches zu den Weltreichen handelt,

2. der ganze Zusammenhang und die einzelnen Sätze (denn **a**) nicht gegen David, sondern gegen den von ihm abstammenden Christus und dessen Evangelium haben sich die Völker aufgelehnt, hat sich die ganze Welt verschworen, **b**) nur Christus wird in der Schrift so beschrieben, daß Er auf Zion zum König eingesetzt sei Sach. 9, 9, daß Er das Szepter Seines Reiches, d. i. die Predigt des Evangelium aus Zion senden werde Ps. 110, 2, daß das Heil aus Zion kommt Ps. 14, 7. Von Christo ist Jes. 59, 20 vorausgesagt: daß denen zu Zion ein Erlöser kommen werde und Kap. 52, 7: „Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße der Boten, welche Heil verkündigen usw., und sagen zu Zion: dein Gott ist König usw., **c**) nur Christus ist der von Gott heute d. i. in Ewigkeit vom Vater gezeugte natürliche und eigentliche Sohn Gottes, **d**) nur Christo ist das Erbe des ganzen Erdkreises und das Eigentum der Herrschaft verheißen Ps. 8, 7. Ps. 72, 5. Jes. 49, 6, David dagegen hat niemals die Heidenwelt als seine Erbschaft erlangt, wenn er auch die Nachbarvölker unterwarf; weit weniger paßt jene Verheißung auf David, daß der ganze Erdkreis unter den kommen werde, von welchem Ps. 2 handelt, **e**) auch kommt es keinem Menschen zu, über Tod und Leben zu entscheiden, d. i. ewiges Leben zu geben oder zu verdammen, sondern nur Christo allein Apg. 10, 42. Kap. 17, 31. Röm. 14, 10, **f**) am allerwenigsten paßt auf David, was am Schluß des Psalms steht: Selig alle, welche auf ihn trauen), **3. die Auslegung der Apostel im Neuen Testament Apg. 4, 25 ff. Kap. 13, 33. Ebr. 1, 5. Kap. 5, 5. Apok. 2, 27. Kap. 12, 5. Kap. 19, 15; daß von dem Messias in Ps. 2 die Rede ist, werden auch die Zeitgenossen der Apostel unter den Juden gemeint haben, da den auf dieser Meinung sich gründenden Predigten der Apostel, soweit die Schrift ergibt, niemals widersprochen wurde. Der Verfasser führt noch andere Gründe für diese unter den jüdischen Zeitgenossen der Apostel wahrscheinlich herrschende Meinung an;**

Spr. 30, 4: „Wer fähret hinauf gen Himmel und herab? wer bindet die Wasser in ein Kleid? wer hat alle Enden des Erdkreises befestigt? wie heißt er und wie heißt sein Sohn? weißt du das?“ Der Sinn ist: weißt du den Namen dessen oder seines Sohnes, der solches in der Natur tut? und der fünfte Vers fügt hinzu: „Alle Worte Gottes sind lauter und (V. 6:) **tue nichts hinzu zu seinen Worten“ das heißt: nur aus dem Worte kannst du den Namen Gottes und Seines Sohnes erkennen, das wahre Wissen von Gott dem Vater und dem Sohne schöpfen § 158. Die neueren Juden beziehen den Spruch auf Moses. Allein dagegen spricht: 1. der Name Moses und der seines Sohnes war nicht unbekannt; er hatte nach 2. Mos. 2, 22. Kap. 18, 34 zwei Söhne Gerson und Elieser, 2. überhaupt ist keine Kreatur namenlos, aber Gottes unbegreifliches Wesen ist unnennbar, 3. dem Moses können die erwähnten Wunder der Natur und das Hinauffahren zum Himmel, sowie das Hinabfahren nicht zugeschrieben werden, 4. im dritten Verse sagt der Sprecher: „Ich habe Weisheit nicht gelernt und**

was heilig ist, weiß ich nicht" d. h. von mir selbst und meiner Vernunft her weiß ich von göttlichen Dingen nichts. Der Vers vier lehrt also a) die wahre Gottheit des Sohnes, weil Seine Werke, die hier erwähnt werden, rein und wahrhaft göttliche zum Artikel von der Schöpfung gehörende Werke sind, wie die Parallelstelle Hiob 38, 5 ff. Jes. 40, 12. Jer. 5, 22 und andere ergeben, und weil der, dessen Name unaussprechlich ist, wahrer Gott ist, b) das persönliche Unterschiedensein vom Vater, weil Er durch die Bezeichnung als Sohn vom Vater unterschieden und nicht in Frage gestellt, sondern vorausgesetzt wird, daß Gott einen Sohn hat, c) die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes, weil der Name des Sohnes als ebenso unaussprechlich und unbeschreiblich bezeichnet wird, wie der Name Gottes. Vergl. die Parallelstellen 1. Mos. 32, 29. Richt. 13, 18. Zum Beweise dieser Homo-usie dient auch, daß in unserm Spruch der Name des Vaters und des Sohnes und die Erkenntnis derselben aufs engste verbunden ist; denn der Vater ist im Sohne und der Sohn im Vater, weil beide eins sind Matth. 11, 27. Luk. 10, 22. Joh. 1, 18. Kap. 6, 46 usw. Auch die älteren Rabbiner haben jene alttestamentlichen Stellen vom Sohne Gottes verstanden § 159. Außer diesen beiden Schriftstellen Ps. 2, 7 und Spr. 30, 4 können hierher noch solche Sprüche gerechnet werden, in denen von der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters oder davon geredet wird, daß Jehova einen solchen Engel sandte, welchen entweder der Name Jehova oder rein göttliche Werke oder gottesdienstliche Verehrung beigelegt werden; dann ist unter dem Engel stets der unerschaffene Sohn Gottes (und nicht ein erschaffener Engel, auf welchen ja solche Aussagen nicht anwendbar sind) zu verstehen, worüber wir schon oben gesprochen haben § 160 (zu §§ 153 bis 160 Z. a. J. G.).

Schriftstellen des Alten Testamentes, welche geradezu für die Dreiheit in dem göttlichen Wesen sprechen.

XXXVIII. Schriftstellen der zweiten Klasse (siehe XXXVII zu Anfang) sind: 1. solche, in welchen drei Personen der Gottheit unterschieden werden 1. Mos. 1, 1 (oben erklärt). 2. Mos. 31, 1. 3, wo unter dem Geist Gottes im dritten Vers der Geist des Sohnes zu verstehen ist, 2. Sam. 23, 2 (eine lichtvolle Erklärung dieser Stelle siehe in der Schrift Luthers über Davids letzte Reden im 8. Band der deutschen Werke, Jenaer Ausgabe), Ps. 33, 6 (oben erklärt). Ps. 45, 8 (der hier erwähnte Salbende ist Gott Vater, die Salbe der Heilige Geist Gottes und der Gesalbte der Sohn Gottes). Ps. 105, 4 (unter dem Antlitz Gottes ist der Sohn, wie wir oben zu 2. Mos. 33, 14 auseinandergesetzt haben, unter der Macht oder Kraft Gottes der Heilige Geist zu verstehen, wie aus Matth. 12, 27 in Verbindung mit Luk. 11, 20 zu folgern ist). Ps. 143, 10 (wo unter dem Lehrer des Wortes, der Sohn Gottes, zu verstehen ist). Jes. 42, 1 (vergl. zur Erklärung Matth. 3, 17. Kap. 17, 5. Luk. 4, 18). Jes. 48,

16, 17 (siehe hierüber § 162). Jes. 61, 1 (zur Erklärung vergl. Luk. 4, 18. Joh. 3, 34). Jes. 63, 7. 8. 9. 10 (die Erklärung siehe oben). Haggai 2, 5. 6 (der Sprecher ist Gott der Vater und das Wort des Bundes der, durch welchen und um welches willen Gott die Israeliten in Seinen Bund aufnahm und welcher daher auch der Engel des Bundes genannt wird. Es verheißt also Gott der Vater dem Serubabel usw. Seine Gegenwart mit Christo dem Mittler und mit dem Heiligen Geist Mal. 3, 1) § 161. § 163.

Die Stelle Jes. 48, 16. 17, wo der Messias spricht: „Tretet her zu mir und höret dies; Ich habe es nicht im verborgenen zuvor geredet. Von der Zeit an, da es geredet wird, bin ich da, und nun sendet mich der HErr HErr und Sein Geist. So spricht der HErr dein Erlöser, der Heilige in Israel“ wird von Hieronymus so ausgelegt: Als alles vom Vater gemacht wurde, war Er (der Sohn) bei Ihm, sich mit Ihm des Werkes freuend, und dieser ist es, der auch hier jetzt redet, nämlich folgendes: „Ich, der Ich immer mit dem Vater, in dem Vater und nie ohne den Vater war, rede auch nun, und nach der Schwäche des von mir angenommenen Fleisches sage Ich: Gott der HErr hat mich gesandt und Sein Geist.“ Hier zeigt sich also in einem kurzen Verse das Geheimnis der Dreieinigkeit § 161. Sozin erhebt gegen diese zutreffende Auslegung folgende Einwände:

a) „Hieronymus darf nicht gegen mich benutzt werden, da er ein geschworner Feind der Photinianischen Lehre war und zum Beweise der Trinität mit der Schrift die dafür herbeigezogenen Stellen derselben gewaltsam und unverschämt verdreht hat“,

b) „Hieronymus hat in der angeführten Auslegung seinen Ausdruck „Geheimnis der Dreieinigkeit“ dahin vielleicht verstanden, daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist in dem Geheimnis unsers Heils mitwirken, aber nicht dahin, daß sie drei Personen in Gott seien“,

c) „die Anfangsworte des 17. Verses: „So spricht der HErr dein Erlöser, der Heilige in Israel“, gehören nicht zu V. 16, sondern zu den in V. 17 folgenden Worten“,

d) „ein anderer ist der, welcher hier redet und ein anderer Jehova (oder Gott), denn unbestreitbar ist der, welcher sich als den Gesandten bezeichnet, der Redende und nachdem dieser gesagt hatte, daß er von Jehova gesendet sei und mithin offen bekannt hatte, daß er nicht Jehova sei, so spricht er darauf von Jehova (Gott) in dem Sinne, daß Er ein anderer ist als er der Sprecher, da er von diesem anderem in der dritten Person spricht und Seine Worte als die einer dritten Person vorträgt, indem er in diesen Worten V. 17 ff. den Inhalt seiner Sendung verkündet.“ Wir antworten:

zu a) nicht das Ansehen des Hieronymus machen wir den Widersachern gegenüber geltend, sondern die Klarheit des Textes und dessen Auslegung in Joh. 18, 20, wo Christus die Worte aus Jes. 18, 16: „Ich habe nichts im verborgenen geredet“ auf Sich anwendet. Auch nicht Hieronymus allein, sondern der ganze Chor der reinlehrenden Kirchenväter, der Propheten und Apostel ist ein geschworener Feind der Photinianer, weshalb wollen sie denn unsere Berufung auf diese Einhelligkeit sich nicht gefallen lassen?

zu b) wie Hieronymus seinen Ausdruck „Geheimnis der Dreieinigkeit“ verstanden hat, ist, da er an andern Orten seine Lehre aufs klarste ausgesprochen hat, keinem Zweifel unterworfen, Sozin behauptet ja auch selbst, daß von Hieronymus zugunsten dieses Dogmas die Schrift durch gewaltsame Auslegung der bezüglichen Stellen verdreht werde,

zu c) aus Joh. 18, 20 ist zu ersehen, daß die Worte zu Anfang des 17. Verses in Kap. 48 des Jesajas: „So spricht der HErr dein Erlöser, der Heilige in Israel“ auch auf die vorhergehenden Worte zu beziehen sind,

zu d) die gegnerischen Schlußfolgerungen: „Der Sender ist Jehova, folglich ist der Gesandte nicht Jehova“ und „der Messias redet von Jehova als von einer andern Person, folglich ist der redende Messias nicht Jehova“ sind verfehlt § 162 (zu §§ 161 bis 163 Z. a. J. G.).

Ferner sind Schriftstellen der zweiten Klasse:

2. solche, in denen der Name Jehova und Gott zu drei unterschiedenen Malen gebraucht wird, dadurch werden auf eine dem Haushalt des Alten Bundes angemessene Weise die drei Personen der Gottheit angedeutet,

3. solche Stellen, in denen das „Heilig“ von den Engeln und den Auserwählten dreimal gesprochen wird Jes. 6, 3. Apok. 4, 8,

4. solche, in denen der HErr vom HErrn, Gott von Gott redet (insofern als zu den zwei zusammen genannten Personen der Heilige Geist, als der in der heiligen Schrift Redende, hinzuzuzählen ist 2. Sam. 23, 2. 2. Petr. 1, 21. 2. Tim. 3, 16) § 164.

Beweisstellen des Neuen Testaments für das Geheimnis der Dreieinigkeit.

XXXIX. Die Beweisstellen des Neuen Testamentes lassen sich in vier Klassen ordnen.

Zur ersten Klasse gehören die Sprüche, welche im allgemeinen eine Mehrheit in Gott beweisen, so Joh. 10, 30: „Ich und der Vater sind eins“, Joh. 14, 23: „Jesus sprach: Wer mich liebet, der wird mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen.“ Joh. 3, 11 (Jesus sprach):

„Wir reden, das wir wissen und wir zeugen, was wir gesehen haben und unser Zeugnis nimmt Niemand an“. In letzterer Stelle beziehen einige Ausleger die Mehrzahlform „wir“ „unser“ nicht auf Gott, sondern auf die Propheten, Johannes den Täufer und die Apostel, andere überhaupt auf alle gläubigen Zeugen, andere meinen, daß Christus von sich allein im Plural geredet habe, noch andere nehmen das Wort als den Vortrag eines Sprichwortes. Allein Cyrill bezieht es mit vollem Recht auf das Geheimnis der Dreieinigkeit, weil Christus allein, nicht auch der Täufer oder ein anderer Diener der evangelischen Predigt die Dinge im Himmel gesehen hat, von sich selbst weiß und selbst gesehen hat was er redet; die Propheten und Apostel haben was sie sagen nur aus Offenbarung gehört. Jes. 53, 1 heißt es daher in der Vulgata: quis credidit auditui nostro. Ohnehin ist es unpassend, Christum, auf welchem der Geist des HErrn ruht Jes. 11, 2. Kap. 61, 1 andern gewöhnlichen Zeugen zuzuzählen; daher ist es richtiger, Sein Wort Joh. 3, 11 von Zeugen zu verstehen, welche von Natur und Wesen Gott sind, in Übereinstimmung mit Joh. 5, 37 und 1. Joh. 5, 7.

Zur zweiten Klasse gehören solche Schriftstellen, in welchen Gotteserscheinungen beschrieben werden, wie in der Taufe und Verklärung Christi Matth. 3 und 17. Mark. 1 und 9. Luk. 3 und 9, weil hier die einzelnen Personen der Gottheit sich durch äußere sichtbare oder hörbare Zeichen unterschiedlich geoffenbart haben.

Zur dritten Klasse zählen wir die Sprüche, welche eine deutliche und ausdrückliche Erwähnung von drei Personen in der Gottheit tun: Matth. 28, 19. Luk. 1, 35. Joh. 14, 16. 17. Kap. 15, 26. Apg. 10, 38. Röm. 1, 2. 3. 4. Kap. 8, 11. 2. Kor. 13, 13. Gal. 4, 6. Eph. 2, 18. Tit. 3, 4. 5. 6. 1. Joh. 5, 7. Apok. 1, 4. 5.

Zur vierten Klasse zählen wir Röm. 11, 35. 36 wegen der in V. 36 enthaltenen unterschiedenen drei Verhältniswörter „von“, „durch“, „in“; worüber der § 19 des vierten Lehrstücks mit Zusatz (47) im Anhang zu vergleichen ist § 165 (Z. a. J. G.).

Der Verfasser des Handbuches bringt noch einen andern Zusatz aus einer Vorlesung Johann Gerhards, aus welchem der Übersetzer folgenden Auszug hier einschaltet:

Wenn es in der Gottheit nicht drei unterschiedene Personen gäbe, so würde der Apostel, da er von dem Verhältnis der Dinge zu Gott redet, nicht jener drei voneinander sich unterscheidenden Verhältniswörter „von“ oder „aus“ (griech. ex), „durch“ (griech. diá), „in“ (griech. eis) sich bedient haben und andererseits, wenn nicht dieser drei Personen

Wesen eins wäre, würde er nicht im Singular hinzugefügt haben: „Ihm sei Ehre in Ewigkeit“. Das Wort ex (aus) gibt das Verhältnis an zum Vater, um auszudrücken, daß dieser der Anfang ohne Anfang sei, es bezeichnet die Ursache, aus welcher die Dinge ihren Ursprung haben; diá (durch) drückt das Verhältnis zum Sohn aus, nicht als ob der Sohn eine untergeordnete werkzeugliche Ursache und irgend ein dienendes Organ sei, sondern weil das Wort „durch“ eine vermittelnde Ursache bezeichnet und weil der Sohn der Anfang vom Anfang ist. Eis (in) geht auf das Verhältnis zum Heiligen Geist, weil das Wort „in“ den wesentlichen Inhaltsbestand eines Dinges (continentia) bezeichnet (Ü.: Luther hat in Ps. 51, 14 in diesem Sinne übersetzt: „der freudige Geist enthalte mich“, wofür die sogenannte revidierte Übersetzung lesen läßt: „Mit einem freudigen Geist rüste mich aus“, was eine Abschwächung hinsichtlich der Dauer der Erfüllung mit dem Heiligen Geist bedeutet, da eine Rüstung nicht immer getragen wird). Der Heilige Geist ist das Band zwischen dem Vater und dem Sohne, Irenäus: „Über alles ist zwar der Vater, und Er ist das Haupt Christi, durch alles ist aber das WORT (Ü.: die zweite Person der Gottheit) und dasselbe ist das Haupt der Kirche, in uns allen aber ist der Geist, und Er ist das lebendige Wasser, welches der HErr, den an Ihn unmittelbar Glaubenden, verleihet.“ Hilarius: „Einer ist ungeboren, Gott Vater, aus welchem alles seinen Ursprung hat, und einer der Einziggeborne, unser HErr Jesus Christus, durch welchen alles ist, und einer der Geist, Gabe in allen. Alles ist folglich mit den Kräften und Verdiensten dieser Drei erfüllt: es ist eine nichtgeborne Allmacht, von oder aus welcher alles ist, ein Sohn, durch welchen alles ist, eine Gnadengabe einer vollkommenen Hoffnung.“ Zu bemerken ist, daß jene Verhältniswörter in diesem Geheimnis in dreifacher Bedeutung gebraucht werden **1.** zur Bezeichnung des unterscheidenden Charakters einer der Personen in der Gottheit z. B. 2. Kor. 5, 18: „Gott hat uns mit sich versöhnt durch Jesum Christum“, **2.** miteinander verbunden zur Bezeichnung der Einheit des Wesens der drei Personen der Gottheit oder ihrer wesentlichen Eigenschaften, **3.** getrennt, aber untereinander sich vertretend, so daß das eine den andern gleichgestellt, mit denselben vertauscht wird und daraus die Gleichheit der Personen und die Verneinung jeder Ungleichheit erhellt. Es wird auf diese Weise das Mißverständnis jenes Spruches, Röm. 11, 36 ausgeschlossen, als ob der Gebrauch der drei verschiedenen Verhältniswörter irgendwelche Verschiedenheit im Wesen der Personen bedeuten sollen. Abgesehen von den in (47) des Anhangs bereits hierfür zitierten Sprüchen aus dem 1. Korintherbrief, dem Ev. Johannes und

dem Brief an die Kolosser sind noch Beispiele Röm. 6, 4, wo das Wort diá das Verhältnis zur Herrlichkeit des Vaters und Ebr. 2, 10: „Es ziemte dem, durch welchen und um deswillen alle Dinge sind, daß Er den Herzog der Seligkeit Seiner zur Herrlichkeit gebrachten Kinder durchs Leiden vollkommen macht", wo dasselbe Wort diá zweimal gebraucht ist, um den Vater als den Urheber und das Ziel aller Dinge zu bezeichnen, Joh. 16, 14: „von dem Meinen", wo das Wort ex (von) auf das Verhältnis zu Christo geht.

Einwürfe der Photinianer gegen das Geheimnis der Dreieinigkeit und deren Widerlegung.

XL. Die Einwürfe der Photinianer gegen die Trinitätslehre beruhen teils auf übel verstandenen Schriftsprüchen, wie Joh. 17, 3. 1. Kor. 8, 6. Eph. 4, 6, worin der Vater unseres HErrn Jesu Christi allein als der wahre Gott bezeichnet wird, was aber im Gegensatz zu den Geschöpfen und zu erdichteten Göttern nicht zu den andern Personen in der Gottheit richtig zu verstehen ist, teils auf Vernunftgründen, die in dieser Lehre nichts entscheiden können. Wir haben diese Einwürfe teils in den „weiteren Ausführungen" zum dritten Lehrstücke, teils in letzterem § 83, teils in den §§ 32 bis 37 dieser „Ausführungen" zum vierten Lehrstück berücksichtigt, und es sind nur drei Angriffe hier noch schließlich zu widerlegen § 166, welche sich spitzfindig ableiten **1.** aus der Einzahl des göttlichen Wesens, **2.** aus der Einfachheit des göttlichen Wesens, **3.** aus der Majestät des himmlischen Vaters, indem sie sagen:

Diese Einwürfe sind abgeleitet: 1. aus der Einzahl des göttlichen Wesens,

zu **1.** „ein nur in der Einzahl vorhandenes Wesen kann nicht mehreren Personen gemeinschaftlich sein. Denn unter einer Person versteht man ein für sich allein bestehendes vernunftbegabtes Wesen, folglich sind, wo drei Personen sind, auch drei Wesen" § 167,

2. aus der Einfachheit des göttlichen Wesens,

zu **2.** „die „Einfachheit" genannte Eigenschaft des göttlichen Wesens besteht darin, daß im göttlichen Wesen alle Zusammensetzung ausgeschlossen ist; spricht man nun von Person und Wesen, so gibt dies eine Zusammensetzung." Sozin drückt sich so aus: „Wenn aus der Einfachheit des göttlichen Wesens notwendig das Ausgeschlossensein aller Zusammensetzung dieses Wesens folgt, so liegt darin auch, daß in dem göttlichen Wesen mehrere unter sich unterschiedene Personen gar nicht sein können, man müßte denn das Wesen Gottes als eine Art, nämlich als eine Natur auffassen, die mehreren Einzelwesen gemeinschaftlich ist" § 168,

3. von der Abschwächung, welche durch die Lehre von

zu **3.** „das Bekenntnis zu einem dreieinigen Gott schwächt die Herrlichkeit des einen wahren Gottes ab, welcher der alleinstehende Vater unsers HErrn Jesus Christus ist" § 169.

der Dreiheit in Gott Seiner Ehre und Herrlichkeit widerfährt.

Wir antworten:

zu **1.** a) Galatin sucht diesen Einwand mit dem Beispiel der örtlichen Allgegenwart Gottes zu widerlegen und meint, daß die Juden, da sie diese Allgegenwart dahin verstehen, daß Gott an verschiedenen Orten zugleich gegenwärtig sei, deshalb auch keinen stichhaltigen Grund hätten, zu bestreiten, daß Er auch in mehreren Personen sein könne. Allein dies Beispiel ist nicht beweisend. Gottes Allgegenwart ist eine freie, gewollte, dagegen das göttliche Wesen ist nicht und kann nicht sein außer in drei Personen. Auch sind Gott und die Geschöpfe, denen Er gegenwärtig ist, wirklich voneinander unterschiedene Wesen, dagegen sind das göttliche Wesen einerseits und die drei Personen der Gottheit andererseits nicht wirklich zu unterscheiden; sonst würde eine Vierheit herauskommen, b) die Regel, daß ein nur in der Einzahl vorhandenes Wesen nicht in mehreren Personen sein könne, ist für ein endliches, erschaffenes, in eine körperliche Materie versenktes Wesen wahr, nicht dagegen für das göttliche Wesen, welches unendlich, unmeßlich, im höchsten Grade einfach, unteilbar, ohne Zusammensetzung und zu einer Vervielfältigung unfähig ist; wegen dieser Eigenschaften kann das göttliche Wesen in mehreren Personen sein, c) der christliche Glaube antwortet in Einfalt: Gott ist so von uns recht zu erkennen, zu verehren, anzurufen, wie Er sich im Worte offenbart hat, und gegen diese Offenbarung im Worte ist auf Klügeleien der menschlichen Vernunft nicht zu hören. Nun hat Gott sich im Worte als ein dreieiniger Gott offenbart. Folglich ist Er so zu erkennen und zu verehren, d) die Berufung Justins zugunsten der Dreieinigkeit Gottes auf das Gleichnis von Adam, Eva und Seth ist nicht zutreffend, denn bei letzteren beruht die Einheit nur in der Gemeinschaft der Art, dagegen besteht die Einheit des Wesens in dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist als eine Einzahl § 167,

zu **2.** a) in der Gottheit bilden Wesen und Person keine Zusammensetzung, weil das Wesen von den Personen nicht wirklich verschieden ist, so daß die drei Personen in Wirklichkeit nichts anderes sind, als das den drei Personen gemeinschaftliche göttliche Wesen und weil das göttliche Wesen in Wirklichkeit nichts anderes ist, als die drei göttlichen Personen, sonst würde an Stelle der Dreieinigkeit eine Vierheit herauskommen, b) das wirkliche Unterschiedensein der Personen ist mit der Einfachheit des göttlichen Wesens nicht unverträglich. „Das Wort Person bezeichnet nämlich," um mit Thomas von Aquino zu reden, „eine innerhalb der göttlichen Natur vorhandene Relation, d. i. ein in einem bestimmten Verhältnis zu den anderen beiden Personen

stehendes selbständiges Dasein." Während nämlich die geschaffenen Dinge Verhältnisse oder Beziehungen zufälliger Art zu anderen geschaffenen Dingen haben, so sind dagegen die auf die anderen Personen sich beziehenden Personen in Gott das göttliche Wesen selbst, und hieraus folgt, daß in Gott das Wesen nichts anderes ist, als was die Person der Sache nach ist, und daß danach die Personen in Wirklichkeit voneinander sich unterscheiden. Jede der Relationen (dies Wort in der angegebenen Bedeutung genommen) ist, mit dem Wesen verglichen, von demselben nicht sachlich, sondern nur nach der Weise des Verhaltens verschieden; verglichen aber mit den anderen ihr gegenüberstehenden Relationen besitzt sie, kraft ihrer eigenen Stellung jenen gegenüber, ein wirkliches Unterschiedensein, und so bleibt es richtig, daß ein Wesen und drei Personen sind." Andere drücken dies so aus: „Relationen, welche in der erschaffenen Welt als Eigenschaften der Dinge ausgesagt werden, bilden eine Zusammensetzung, nicht dagegen solche Relationen, welche den für unsere Fassungskraft unerreichbaren Dingen zukommen. Da nur letztere, nicht erstere, auf Gott Anwendung finden, so ist durch die Relation in Gott eine Zusammensetzung Seines Wesens nicht bedingt, c) die Einfalt des christlichen Glaubens antwortet: „Die Schrift lehrt beides, nämlich daß das göttliche Wesen im höchsten Grade einfach und ohne irgendwelche Zusammensetzung ist, und auch, daß dies Wesen dreien untereinander wirklich sich unterscheidenden Personen gemeinschaftlich ist. Wenn wir auch nicht begreifen können, wie sich beides miteinander verträgt, so müssen wir doch beides mit Unterwerfung unserer Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens glauben § 168,

zu **3.** a) die Ehre Gottes besteht darin, daß Er auf die Weise von uns erkannt und verehrt wird, wie Er Sich im Worte offenbart hat, nämlich daß Er einer im Wesen, drei in Personen ist, b) es fällt dieser Einwurf auf die Gegner zurück; denn es heißt Joh. 5, 33: „Auf daß sie alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren; wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt den Vater nicht, der Ihn gesandt hat." Unter der Verneinung der Dreieinigkeit Gottes leidet folglich die Ehre des wahren Gottes, deshalb sagt Athanasius: „Der Vater nimmt keiner Ehre Sich an, welche mit der Verunehrung des Sohnes verbunden ist" und Augustinus: „Wenn du auf Kosten der Ehre des Sohnes den Vater ehrst, so beleidigest du nicht nur den Sohn, sondern auch den Vater," endlich Prudentius: „Nimmst du dem Vater nicht Seine Ehre, wenn du von Seinem Sohne nichts wissen willst? Du kannst nicht zum Vater rufen, wenn du Ihm Seinen Sohn nimmst."

Den Gegengründen gegenüber, welche sonst noch die Photinianer aus dem Urteil der Vernunft ableiten, erklären wir mit Augustin: „diese (gegen die in der Schrift geoffenbarten Geheimnisse des Glaubens vorgebrachten) Argumente müßte der Glaube belächeln, wenn die Vernunft sie nicht widerlegen könnte," und mit Chrysostomus: „die menschliche Vernunft ist vermessen, wenn sie in göttlichen Sachen sich ein entscheidendes Urteil beilegt, und es ist daher eine Lästerung, Göttliches mit Vernunftgründen zerpflücken zu wollen" § 169 (zu §§ 166 bis 169 Z. a. J. G.).

Ende!

Fünftes Lehrstück.

Von Gott dem Vater und Seinem ewigen Sohn.

Der Vater ist die erste Person der allerheiligsten Dreieinigkeit.

I. Mit der Reihenfolge der Personen in der allerheiligsten Dreieinigkeit verhält es sich so, daß die erste Person der Vater, die zweite der Sohn, die dritte der Heilige Geist ist Matth. 28, 19. Der Vater ist die erste Person nicht nach der Zeit (denn die drei Personen sind gleich ewig), auch nicht der Natur d. i. dem Wesen nach (weil sie desselben Wesens sind) und auch nicht der Würde nach (weil sie von gleicher Ehre sind), sondern nach Ursprung und Hervorbringung § 1. Daß der Vater die erste Person ist, erhellt daraus, daß Er der Ursprung in der Dreieinigkeit ist, indem Er von Ewigkeit her den Sohn geboren hat und zusammen mit dem Sohn den Heiligen Geist ausgehen läßt § 2.

Reihenfolge.

Thomas von Aquino nennt die Reihenfolge unter den Personen der Dreieinigkeit eine Ordnung der Natur; aber wenn man auch das Wort Natur verschieden deuten kann, so ist es doch sicherer, von einer Reihenfolge des Ursprungs zu sprechen § 3. Daß der Vater Gott ist, wird bewiesen **1.** mit dem Ihm eigenen Gottesnamen, **2.** mit Seinen göttlichen Eigenschaften, **3.** mit Seinen Werken, **4.** mit dem Ihm gebührenden Gottesdienst § 4.

Nichtgeborensein.

II. Die persönliche Besonderheit des Vaters ist das Nichtgeborensein, weil Er ungeboren ist. Dieser Ausdruck scheint zwar ein bloß verneinender zu sein, in Wirklichkeit bejaht er jedoch etwas, nämlich daß der Vater von Sich selbst ist. Hieraus ergibt sich auch, wie auf den Einwand, daß das, was der Vater mit dem Heiligen Geist gemein hat, nämlich das Nichtgeborensein, könne keine persönliche Besonderheit des Vaters sein, zu antworten ist, nämlich dies: das Wort „Ungeborensein“ oder „Nichtgeborensein“ hat einen doppelten Sinn: wenn es vom Vater ausgesagt wird, so bezeichnet es die demselben eigentümliche Daseinsweise, daß Er von niemanden ist; wenn es dagegen vom Heiligen Geist gebraucht wird, dann wird durch dasselbe die Weise, wie

er von Vater und Sohn ist, bezeichnet, nämlich nicht durch Zeugung wie der Sohn vom Vater, sondern durch Ausgehen. Deshalb wäre es, da die Gottheit in dem Heiligen Geist nicht ohne Abkunft ist, besser zur Vermeidung eines Mißverständnisses, von Ihm ein Nichtgeborensein nicht auszusagen § 5. Tatsächlich ein und dasselbe mit der persönlichen Besonderheit des Vaters (d.: nicht geboren zu sein) ist jenes Verhältnis, in welchem der Vater zu dem Sohn durch die Zeugung, zu dem Heiligen Geist durch das Ausgehenlassen steht. Aus der Schrift ergibt sich daher folgende Beschreibung des Vaters: Gott Vater ist die erste Person der Dreieinigkeit, von niemand gemacht, noch geschaffen, noch geboren, noch ausgehend, der, von Ewigkeit her mit Ihm selbst in einem Wesen, den Sohn geboren hat und zusammen mit dem Sohn den Heiligen Geist ausgehen läßt, mit beiden zusammen alles erschaffen hat und erhält, ein Sender des Sohnes als Erlösers und des Heiligen Geistes als Heiligmachers § 6. Hierbei muß man, wenn man sagt, daß der Sohn und der Heilige Geist vom Vater gesendet werden, nicht an irgend eine Ungleichheit des Wesens denken § 7.

Begriffsbestimmung.

Bedeutung der Sendung.

III. Man muß sich aber wohl merken, daß der Vatername (gleich dem Gottesnamen) in der Schrift genommen wird entweder als Wesensbezeichnung, so daß derselbe von der ganzen Dreieinigkeit gebraucht wird, dem einen Gott, welcher in Rücksicht auf die Schöpfung und Erhaltung aller Vater ist, oder persönlich für die erste Person in der Dreieinigkeit, und wird derselbe in letzterem Sinne genommen, wenn die Gottheit in Ihrem Fürsichsein beschrieben wird, im ersteren Sinne, wenn die Gottheit den Kreaturen gegenübergestellt wird § 8. Es wird aber der Vater die erste Person genannt, weil Er Quell und Ursprung in der Dreieinigkeit ist § 9. Wegen des erwähnten Verhältnisses zum Sohne und zum Heiligen Geist wird Ihm auch der Name „der Anfang" beigelegt § 10. Eigentlich aber kommt der Vatername der ersten Person zu, weil in Gott Vater und Gott Sohn das vollkommene Verhältnis der Vaterschaft und Kindschaft gefunden wird § 11. Daß endlich der Vater wahrhaftig und wirklich eine von dem Sohne und dem Heiligen Geist unterschiedene Person ist, wird bewiesen **1.** mit der Ihm eigentümlichen Existenzweise, daß dem Vater allein zukommt, nicht geboren zu sein, **2.** mit den Gotteserscheinungen in der Taufe und Verklärung Christi, **3.** mit dem innerhalb der Gottheit Ihm zustehenden besonderen Namen Vater, **4.** mit allen im vierten Lehrstück erwähnten Zeugnissen, welche beweisen, daß in der Gottheit drei wirklich unterschiedene Personen sind § 12.

Der Vatername hat einen Doppelsinn, indem derselbe von Gott und auch von der ersten Person gebraucht wird.

Erste Person.

Der Anfang.

Der Vater ist eine von dem Sohne und dem Heiligen Geiste wirklich unterschiedene Person.

Daß der Sohn wahrer Gott ist, wird bewiesen erstens mit Seinen göttlichen Namen.

IV. Es ist klar, daß der Sohn die zweite Person ist; denn rücksichtlich des Vaters ist Er eine hervorgebrachte Person, also nicht die erste d. i. die hervorbringende, aber in Beziehung auf den Heiligen Geist ist Er hervorbringend, also nicht die dritte § 13. Daß Er aber wahrer Gott ist, wird (Z. a. J. G.: mit Seinen göttlichen Namen, Eigenschaften, Werken und der Ihm gebührenden göttlichen Verehrung) bewiesen § 14 erstens mit Seinen göttlichen Namen; denn Ihm wird der Name Jehova, desgleichen der Name Gott unumwunden und einfach beigelegt. Es ist aber der Name Jehova ein dem wahren und ewigen Gott allein zustehender Name 2. Mos. 3, 15. Kap. 6, 3. Ps. 83, 19. Jes. 42, 8 usw. § 15. Es muß hier beachtet werden, daß die Septuaginta das Wort Jehova immer übersetzen mit dem griechischen kyrios, was eigentlich „einen Herrn" bezeichnet; weshalb aber im Neuen Testamente, wenn des Vaters und des Sohnes Erwähnung geschieht, der Vater Gott, der Sohn aber HErr genannt wird, davon ist der Grund ein doppelter, 1. der, daß der Sohn Gottes nicht nur hinsichtlich der Schöpfung, sondern auch wegen der Erlösungswohltat unser HErr ist, 2. weil Er nach Seiner menschlichen Natur zum Herrn über alles gesetzt ist usw. Joh. 17, 2. Phil. 2, 9 § 16.

Weshalb der Vater Gott, der Sohn HErr genannt wird?

V. Damit aber desto besser gezeigt werden kann, daß dem Sohne Gottes der Name Jehova beigelegt wird, ist zu merken, daß Er im Alten Testamente in der Gestalt eines Engels erschienen ist; wenn also eines solchen Engels Erwähnung geschieht, dem der Name Jehova oder göttliche Eigenschaften und Werke zugeschrieben werden, so ist der unerschaffene Engel, nämlich der Sohn Gottes gemeint. Siehe 1. Mos. 16, 7 bis 13. Kap. 21, 17 bis 21. Kap. 22, 11 bis 16. Kap. 31, 11—13. 2. Mos. 23, 20. 21. Richt. 6, 12 ff. § 17. Wenn ferner Jehova von Jehova spricht, so ist dies zu verstehen von dem Vater und dem Sohne, dem einen Jehova. Auch wenn es heißt, Jehova sei in menschlicher Gestalt erschienen, wie 1. Mos. 18, 1. 2. Kap. 32, 24. 28 usw., so ist der Sohn Gettes gemeint, der ja auch in der Fülle der Zeit die menschliche Natur angenommen und dieselbe mit sich persönlich vereiniget hat § 18. Hierher gehören die vielen im Alten Testamente sich findenden Sprüche vom wahren Gott, von Jehova, welche im Neuen Testamente auf Christum gedeutet werden, z. B. 4. Mos. 14, 20 ff. Kap. 21, 5 f., vergl. mit 1. Kor. 10, 9. 5. Mos. 31, 3, vergl. mit 1. Kor. 10, 4. Ps. 110, 1, vergl. mit Matth. 22, 43 ff., Mark. 12, 36 f. usw. § 19. Endlich sind hier durchschlagend die wichtigen Stellen Joh. 1, 1. Kap. 20, 28. Apg. 20, 28. Röm. 9, 5. 1. Tim. 3, 16. Tit. 2, 13. 1. Joh. 5, 20 § 20.

Der Sohn Gottes ist im Alten Testamente in der Gestalt eines Engels erschienen.

VI. Was die Einwürfe der Photinianer (gleichbedeutend mit Sozinianer, welche von einigen Ebioniten, Samosatenianer, Neuarianer und Antitrinitarier genannt werden) betrifft und zwar erstens, daß der Gottesname auch solchen Kreaturen beigelegt werde, welchen von dem einen Gott eine große Gewalt verliehen ist, oder welche in anderer Weise an der Gottheit des einen Gottes teil nehmen § 21, so wird darauf durch Einräumung der Tatsache geantwortet, daß der Gottesname auch solchen, welche von Natur nicht Gott sind (Gal. 4, 8), zugeschrieben wird. Auch ist es bekannt, daß nicht nur Obrigkeiten als Träger eines göttlichen Amts Götter genannt werden 2. Mos. 21, 6. Kap. 22, 8 (Moses wird wegen des Ansehens, mit welchem er von seiten Gottes ausgerüstet war, ein Gott Pharaos genannt in 2. Mos. 7, 1). Ps. 82, 1. 6, sondern daß sogar der Teufel, insofern ihm die Gottlosen die Gott allein gebührende Ehre, leisten, Gott genannt wird 2. Kor. 4, 4; so wird auch in Phil. 3, 19 der Bauch ein Gott der Schwelger genannt. Aber, antworten wir weiter, in diesen und ähnlichen Sprüchen wird der Gottesname solchen beigelegt, welche sogenannte Götter sind, nach dem Ausdruck des Apostels in 1. Kor. 8, 5, denen gegenüber der wahre Gott ein Gott der Götter heißt 5. Mos. 10, 17. Ps. 86, 8 usw. Dagegen nehmen wir entschieden in Abrede, daß der Sohn Gottes zu den sogenannten Göttern zu zählen sei § 22.

Einwürfe der Photinianer gegen den Beweis der Gottheit des Sohnes 1. in bezug auf den Gottesnamen, daß dieser in einem weiten Sinne gebraucht werde.

Der Sohn Gottes ist nicht zu den sogenannten Göttern zu zählen.

VII. Dies erhellt aber aus der vorliegenden größten Verschiedenheit. Denn die Obrigkeiten werden wegen ihres Amtes Götter genannt, der Sohn Gottes aber nicht bloß deshalb, weil Er ein göttliches Mittleramt versieht, sondern auch deshalb, weil Er vom Vater in Ewigkeit geboren ist Micha 5, 1. Ps. 2, 7, so daß Er auch wahrer Gott genannt wird 1. Joh. 5, 20. Wie groß der Unterschied zwischen Moses und Christus ist, erhellt aus Ebr. 3, 2 ff. Der Teufel und der Bauch des Gottlosen werden Gott genannt, weil von letzteren tatsächlich jenen wie einem Gotte gedient wird, während Christus von den aus göttlicher Eingebung redenden Propheten und Aposteln Gott genannt, und mit Recht göttlich verehrt wird § 23. Deshalb wird Ihm auch, wie oben unter V gezeigt wurde, der Name Jehova beigelegt, ein Gott allein eigentümlicher Name, welcher keinem Geschöpfe zugeschrieben wird. Denn daß der von Mose laut 2. Mos. 17, 15 erbaute Altar, die Bundeslade in 1. Sam. 4, 6. 7 und die Stadt, welche Ezechiel Kap. 48, 35 schauet, mit dem Namen Jehova ausgezeichnet werden, geschieht wegen der Bestimmung, ein Denkmal göttlicher Hilfe, oder Träger der besonderen Gegenwart des wahren Gottes zu sein § 24. Was die Stelle Joh. 10, 35. 36 betrifft, auf welche als für sie beweisend die

Der Name Jehova wird keinem Geschöpfe im Nominativ beigelegt.

Joh. 10, 35. 36.

Photinianer besonderes Gewicht legen, weil darin Christus in demselben Sinne Gott genannt werde, wie im Alten Testamente Obrigkeiten so genannt werden, so ist auf diesen Einwurf zu antworten **1.** daß Christus dort nicht Ähnliches, sondern Größeres und Kleineres vergleicht, **2.** daß Er aus den göttlichen Werken, welche Er mit Gott dem Vater tut, zeigt, daß Er nicht ein bloßer Mensch, sondern der wahre Gott ist, dem Wesen nach e i n e r mit dem Vater V. 37. 38 § 25.

Bemerkungen zu den Gründen der Photinianer.

VIII. Zu den Einwendungen gegen die aus der Vergleichung von Stellen des Alten und des Neuen Testamentes entnommenen Gründe ist zu merken **1.** daß bei Auslegung der heiligen Schrift zu ermitteln ist, nicht wie eine Stelle vielleicht verstanden werden k ö n n e, sondern wie sie verstanden werden m u ß, **2.** daß Stellen miteinander zu verbinden sind, **3.** daß das Wort „Versuchung" in der heiligen Schrift immer als dem w a h r e n Gotte gegenüber geschehend zu verstehen ist § 26,*) **4.** daß die Gleichheit der Macht die Gleichheit des Wesens in sich begreift, **5.** daß das Mittleramt Christi Seine göttliche Natur zur notwendigen Voraussetzung hat, **6.** daß, wenn in der Schrift etwas als Gabe in der Zeitlichkeit Christo beigelegt wird, dies von Seiner menschlichen Natur zu verstehen ist, **7.** daß das allerverschiedenste Verhältnis zwischen den Werken, welche Christo und welche Mose zugeschrieben werden, stattfindet § 27 (55), **8.** daß die Christo i n d e r Z e i t rücksichtlich Seiner menschlichen Natur v e r l i e h e n e g ö t t l i c h e E h r e eine Ihm rücksichtlich der göttlichen Natur wesentlich zustehende göttliche Ehre zur notwendigen Voraussetzung hat § 28 (55). Wenn in Jer. 23, 5. 6 und Kap. 33, 15. 16 nach dem Vorgeben der Photinianer der Name Jehova richtiger auf Israel, beziehungsweise auf Jerusalem zu beziehen sein soll, so beweisen ein Blick auf die Buchstaben und der Zusammenhang das Gegenteil § 29.

Bemerkungen zu den Einwendungen der Photinianer Joh. 1.

IX. Gegen die Einwendungen der Soziniane zu Joh. 1 ist zu bemerken **1.** daß sie das Wesen mit der Person vermengen; denn aus dem Satz: „zwei Personen sind von Ewigkeit her gewesen" folgt nicht,

---

*) Die Neophotinianer behaupten in bezug auf 1. Kor. 10, 9, daß aus dieser Stelle nicht bewiesen werden könne, daß C h r i s t u s von den Israeliten versucht sei, der (im Griechischen) durch kein Pronomen auf das vorhergehende Herr zurückgewiesen werde. Daher könne man zu dem: „wie etliche versuchten" Moses oder Aaron ergänzen. Dem entgegen weist Gerhard nach, daß, wo im Alten Testament, ja in der Schrift überhaupt von der Sünde der Versuchung bei dem Volk Israel die Rede sei, solche Versuchung sich immer g e g e n G o t t richte und daher auch 1. Kor. 10, 9 nur der HErr selbst als der vom Volk versuchte angesehen werden könne. (Romberg.)

daß auch zwei Götter sind, **2.** wie das Wort „ward“ (griechisch egeneto) Joh. 1, 14 ausgelegt werden muß, darf man nicht aus beliebigen Stellen der heiligen Schrift lernen, sondern aus den gleichinhaltlichen (Parallel=) und verwandten Schriftstellen, nämlich aus Ebr. 1, 14. 16. 1. Tim. 3, 16, **3.** daß der Sohn Gottes so Mensch geworden ist, daß Er nicht bloß der menschlichen Gebrechlichkeit, sondern auch der menschlichen Natur in der Fülle der Zeit teilhaftig geworden ist § 30 ([56]). Zu Joh. 20, 28 schließen sie aus der Behauptung, daß dort die menschliche Natur Christi von Thomas angerufen sei, mit Unrecht, hiermit sei Seine göttliche Natur geleugnet; denn Er ist Gottmensch § 31. Ebenso ist zu antworten auf den Einwand der Photinianer zu Röm. 9, 5 § 32. Gegen die Umdeutung der Stelle Apg. 20, 28 seitens der Photinianer, daß nämlich dort unter dem Namen Gottes „Gott der Vater“ gemeint sei und daß diesem die Erlösung durch Blut zugeschrieben werde wegen Einsseins des Vaters und Christi, gleichwie Gott sage, „wer das durch den Glauben Ihm geeinte Volk anrühre, rühre Seinen Augapfel an“, so ist zu bemerken, daß die erwähnten Verhältnisse die allerverschiedensten sind; denn zwischen dem Vater und dem Sohn findet eine Einheit des Wesens statt, zwischen Gott und den Gläubigen dagegen ist die Einheit nicht eine wesentliche, sondern eine geistliche 1. Kor. 6, 17. Der Name Gottes ist daher in Apg. 20, 28 persönlich für den Sohn Gottes zu nehmen § 33. Gegen die Verdrehung des Sinnes von 1. Tim. 3, 16, daß unter Gott „Gott der Vater“ verstanden werden müsse, von welchem deshalb gesagt werde, daß Er im Fleisch geoffenbart sei, weil Er in Christo sich den Aposteln geoffenbart habe, diese seien als das Fleisch dort gemeint, ist zu merken: **1.** daß es dort nicht heißt: „dem Fleisch“, sondern „im Fleisch“, **2.** daß nicht vom Vater sondern vom Sohne das Wort „Gott“ an dieser Stelle verstanden werden muß, erhellt daraus, daß das übrige, was dort verkündet wird, nur vom Sohne verstanden werden kann laut des zweiten Artikels des apostolischen Glaubensbekenntnisses § 34. In der Stelle Tit. 2, 13 wollen sie **1.** unter „Gott“ wieder Gott den Vater verstanden wissen und betonen **2.** daß vom Apostel nicht gesagt werde, daß wir auf die Erscheinung des großen Gottes warten, sondern auf die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes. Hierauf ist zu antworten zu **1.** gesetzt, Gott der Vater sei zu verstehen, so bleibt doch unsere Meinung stehen, weil dem Vater und Christo dieselbe Herrlichkeit zugeschrieben wird und folglich auch dasselbe Wesen. So heißt es Matth. 16, 27 und Mark. 8, 38, der Sohn Gottes werde kommen in der Herrlichkeit des Vaters und doch Matth. 25, 31, daß Er kommen

Joh. 20, 28.

Röm. 9, 5.

Apg. 20, 28.

1. Tim. 3, 16.

Tit. 2, 13.

werde in Seiner Herrlichkeit, 2. das Wort Erscheinung (griechisch Epiphanie) wird im Neuen Testament niemals dem Vater zugeschrieben, sonder immer auf den Sohn bezogen, 3. überdies machen wir geltend, daß beide Namen, Gott und Heiland, weil sie im Griechischen einem Artikel (Ü.: griech. toū) unterstellt sind nur von einer Person verstanden werden kann, so wie in 2. Kor. 1, 3. Eph. 1, 3 (Ü.: wo es sich um den griech. Artikel ho handelt) § 35.

1. Joh. 5, 20.

X. Auf die Ausflucht, welcher sie der Stelle 1. Joh. 5, 20 gegenüber sich bedienen, daß die Redeweise: „der wahrhaftige Gott“ nicht auf das zunächst Vorhergehende, nämlich Christum, bezogen werden könne, sondern auf das Frühere, nämlich Gott, bezogen werden müsse, weil, wenn auch Christus wahrer Gott sei, Er doch nicht jener eine wahre Gott sei, der allein von sich selbst und im vollkommensten Sinne Gott sei, ist zu antworten: daß Christus nicht von sich selbst Gott ist, sondern durch ewige Zeugung vom Vater, räumen wir völlig ein, aber wir bestreiten die Richtigkeit der Folgerung aus jener Zeugung in Ewigkeit, daß Er nämlich deshalb kein wahrer und vollkommener Gott sei, wie der Vater; denn die persönlichen Beziehungen fügen Gott nichts hinzu und nehmen Ihm auch nichts, sondern sie unterscheiden nur die Personen. Dasselbe göttliche Wesen, welches der Vater hat, ist durch ewige Zeugung dem Sohne mitgeteilt § 36.

Der HErr.

Endlich auf die Ausflucht, daß aus dem Christo zukommenden Worte „HErr“ die göttliche Natur des Sohnes nicht bewiesen werden könne, da ja Paulus 1. Kor. 8, 6 offenbar so unterscheide, daß der Vater Gott, der Sohn aber HErr heißt, antworten wir: so, wie Christus „der eine HErr“ derartig genannt wird, daß der Vater nicht ausgeschlossen wird, so wird hier der Ausdruck „der eine Gott“ derartig gebraucht, daß nicht der Sohn und der Heilige Geist, sondern die Geschöpfe ausgeschlossen werden. Das Wort Gott dient also am angeführten Orte zur Wesensbezeichnung für die drei Personen der Gottheit;

1. Kor. 8, 6.

Warum der Sohn HErr genannt wird?

der Sohn aber wird HErr, auch HErr der Herrlichkeit 1. Kor. 2, 8 genannt, nicht nur, weil Er unser Erlöser ist, und nach Seiner menschlichen Natur zum Herrn über alles gesetzt ist, sondern auch, weil Er nach Seiner göttlichen Natur der wahre Jehova und HErr ist, vom Vater in Ewigkeit geboren. Es ist daher die Meinung fehlsam, daß durch die Christo nach Seiner menschlichen Natur in der Zeit mitgeteilte Herrlichkeit und Majestät Seine göttliche Natur widerlegt werde, vielmehr ist letztere die notwendige Voraussetzung der ersteren. Dem ewigen Gott allein gebührt der Titel „König aller Könige und HErr aller HErrn“ laut 1. Tim. 6, 15 und derselbe wird auch Christo in Apok. 19, 16 (Ü.: auch 17, 14) zugeschrieben § 37.

XI. Die Gottheit des Sohnes wird bewiesen **zweitens** aus Seinen göttlichen Eigenschaften, teils Seines Wesens, teils Seiner persönlichen Besonderheit. Denn wem die wesentlichen Eigenschaften Gottes zustehen und zugeschrieben werden, der ist wahrer ewiger Gott; der Grund ist, weil die wesentlichen Eigenschaften ein und dasselbe sind sowohl untereinander, wie auch mit dem Wesen in Gott § 38.*) Wenn daher ein und die andere göttliche Eigenschaft des Sohnes Gottes nachgewiesen wird, so folgt, daß Ihm auch die übrigen zukommen. Überdies ist zu merken, daß die Gottheit des Sohnes Gottes ebenfalls durch solche Sprüche heiliger Schrift bewiesen wird, welche bezeugen, daß Christus nach Seiner menschlichen Natur an Allmacht, Allwissenheit usw. Anteil empfangen hat; denn dies würde nicht haben geschehen können, wenn nicht nach der göttlichen Natur solche Eigenschaften Christo wesentlich zuständen, da die menschliche Natur Christi jene Eigenschaften, an welchen sie teil nimmt, nicht in sich als ihrem Subjekt hat, sondern in der Person des WORTes in dessen Einheit sie aufgenommen ist § 39.

Die Gottheit des Sohnes wird bewiesen 2. aus Seinen göttlichen Eigenschaften.

Auch aus der der menschl. Natur Christi zuteil gewordenen Gemeinschaft der göttlichen Eigenschaften wird die Gottheit des Sohnes bewiesen.

XII. Daß **Ewigkeit** dem Sohne Gottes zukommt, daß Er also ewig ist, beweisen die Sprüche der heiligen Schrift, **1.** in welchen Er ein von Ewigkeit her vom Vater geborner genannt wird wie in Ps. 2, 7 ([70]). Ps. 72, 17.**) Mich. 5, 1, **2.** in welchen Er ewig heißt wie in Jes. 9, 6, **3.** in welchen gesagt wird, daß Er vor allen Kreaturen war (denn dies ist eine Beschreibung der Ewigkeit Ps. 90, 2. Eph. 1, 4) wie in Spr. 8, 23 ff. verglichen mit Joh. 1, 2. 3, in 1. Kor. 1, 24. Joh. 1, 1. 2. Kap. 8, 58. Kap. 17, 5. Kol. 1, 15. Ebr. 7, 3. Kap. 13, 8. 1. Joh. 1, 1 usw. § 40. Gegen die Einwendungen der Photinianer zu Ps. 2, 7, ist zu bemerken: **1.** daß das „Heute" dort das Heute der Ewigkeit bedeutet, denn in Gott haben die Zeitunterschiede keinen Platz, und wenn Wörter aus der Menschenwelt auf Gott übertragen werden, so müssen sie von aller Unvollkommenheit vorab gereinigt werden und dann erst, was rein und vollkommen übrig bleibt, findet auf Gott Anwendung, **2.** daß der Psalm nicht von David im eigentlichen und buchstäblichen Sinne handelt, sondern von Christus, wie die apostolische

Ewigkeit.

Beantwortung der Einwendungen der Photinianer gegen den Beweis aus Ps. 2, 7.

---

*) Die Worte Gerhards sind klarer und der Sinn einfacher, Gerhard sagt: Wem in der Schrift wesentliche Eigenschaften Gottes zugeschrieben werden, der ist wahrer Gott: der Grund ist: weil die wesentlichen Eigenschaften tatsächlich ein und dasselbe sind mit dem göttlichen Wesen. Romberg.

**) Gerhard legt diese Stelle so aus: Vor Erschaffung der Sonne und der Welt überhaupt, hat Er schon den Namen und das Wesen des Sohnes gehabt; d. h. Er ist von Ewigkeit her vom Vater geboren ([70]). Romberg.

Anführung (Ü.: z. B. in Apg. 13, 33) beweist, **3.** wenn auch in Apg. 13, 33 die Worte der Psalmstelle 2, 7 auf Christi Auferstehung und in Ebr. 5, 5 auf Seine Auffahrt bezogen, d. h. angewendet sind, so wird hierdurch doch nichts Seiner Ewigkeit entzogen, da diese beider Geschehnisse Grundlage ist, wie auch Christus in Seiner Auferstehung und Auffahrt sich erwiesen und öffentlich kund gemacht hat als den Sohn Gottes Röm. 1, 4, **4.** daß zwar auch die Gläubigen aus Gott Geborne heißen Joh. 1, 13. Kap. 3, 6. Jak. 1, 18, dies aber nicht ebenso und nicht in derselben Hinsicht gesagt wird wie von Christo; denn Christus ist der Sohn Gottes durch ewige Zeugung, die Gläubigen dagegen sind es durch Wiedergeburt aus dem Wort und dem Heiligen Geist. Christus ist der natürliche Sohn Gottes, weil Er mit dem Vater eines Wesens ist, weshalb Er auch der eingeborene, der eigene und einzige Sohn Gottes genannt wird, die Gläubigen dagegen sind angenommene Kinder Gottes, sind nicht geboren, sondern werden zu Gottes Kindern gemacht § 41.

Joh. 1, 13. Kap. 3, 6.

Beantwortung der Einwendungen der Photinianer gegen den Spruch Mich. 5, 1.

XIII. Zu dem Einwand der Photinianer gegen den Spruch Micha 5, 1 ist zu bemerken: **1.** daß nicht auf die einzelnen Worte, sondern auf den ganzen Satz: „das Sein von Anfang, oder aus der Vorzeit, seit den Tagen der Welt" zu sehen ist, welcher in der heiligen Schrift nirgends eine lange Zeit, sondern die vor Schöpfung der Welt für sich bestehende Ewigkeit bezeichnet, **2.** daß die heilige Schrift mit Worten dieser Weltordnung himmlische und göttliche Dinge beschreibt und so zu uns hinabsteigt, damit wir zu ihr uns aufschwingen usw. § 42 (57). Auf die Einwendungen gegen die Stelle Jes. 9, 6 antworten wir, daß die Behauptung der einen Sache nicht die Ausschließung der andern ist. Christus wird Vater der Ewigkeit genannt nicht bloß, weil Er in alle Ewigkeit lebt und den an Ihn Glaubenden das ewige Leben geben kann, sondern auch, weil Er von Ewigkeit her mit und bei dem Vater war Joh. 1, 1 und wenn Er nicht in der Einheit Seiner Person ewiger Gott, Quell des Lebens und ewiges Leben 1. Joh. 5, 16. 20 wäre, könnte Er uns nicht das ewige Leben geben § 43. Gegen die Einwendungen zur Stelle Spr. 8, 22 ist zu merken, daß dasjenige, was Salomo dort der Weisheit zuschreibt, nur von der Weisheit Gottes verstanden werden kann. Es ist aber falsch, daß die Aussagen, welche von jener Weisheit gemacht werden, nicht einer selbständigen Person zukommen können § 44.*) Gegen die Ein-

Jes. 9, 6. Joh. 1, 1. Spr. 8, 22.

*) Sehr beachtenswert ist der Satz Gerhards: Zwischen Ewigkeit und Schöpfung gibt es kein Mittelding. Was darum vor der Schöpfung dagewesen ist, das ist ewig. Romberg.

wendungen zu der Stelle Joh. 1, 1 ist zu merken **1.** daß das schlechthin gesetzte Wort „Anfang" immer den ersten Anfang aller Dinge bezeichnet, **2.** daß alle Umstände des Textes zeigen, Johannes habe 1. Mos. Kap. 1 vor Augen gehabt, **3.** daß die Alten einstimmig bezeugen, es habe die gotteslästerliche Irrlehre der Ebioniten und des Kerinth, welche Christum einen bloßen Menschen sein lassen wollten, dem Johannes die Veranlassung gegeben, sein Evangelium zu schreiben und dadurch zu beweisen, daß Christus in der Einheit Seiner Person der Gottmensch sei, **4.** daß andere Schriftstellen, wie Spr. 8, 22. Micha 5, 1. Koloss. 1, 15. 16 zu vergleichen sind § 45. Joh. 1, 1

XIV. Gegen den Einwand zur Stelle Joh. 8, 58, welchen sie so auslegen: „Glaubet, daß ich sei das Licht der Welt, ehe die Gnade Gottes euch genommen und den Heiden gegeben und so Abraham in Kraft seines Namens ein Vater vieler Völker wird," ist zu bemerken **1.** daß diese Auslegung eine gezwungene ist, **2.** daß die Juden selbst verstanden haben, Christus wolle durch jenen Ausspruch Joh. 8, 58, sich als ewigen Gott bezeugen, indem sie denselben als eine Gotteslästerung mit der Steinigung zu bestrafen gedachten, wie auch in Joh. 10, 31, **3.** daß keinem der alten Ausleger in den Sinn gekommen ist, die Unverdorbenheit des Textes anzufechten, **4.** daß zwischen Christus und den Juden streitig war, ob Abraham den Tag Christi gesehen habe, nicht aber, ob er ein Vater vieler Völker künftig sein werde § 46. Joh. 8, 58.

Auf die Einwendungen zu der Stelle Joh. 17, 5, daß Christus dort von der Herrlichkeit rede, welche Er n a c h d e r V o r h e r b e s t i m m u n g von Ewigkeit bei Gott gehabt habe und daß Er bete, dieselbe möge ihm nun in der Zeit verliehen werden, ist zu antworten: Wir räumen ein, daß Christo nach Seiner menschlichen Natur von Ewigkeit diese Herrlichkeit bestimmt gewesen ist, aber wir bestreiten, daß an dieser Stelle auf solche Vorherbestimmung Rücksicht genommen werde; noch mehr aber bestreiten wir, daß daraus erwiesen werden könne, Christus habe nach Seiner göttlichen Natur jene Herrlichkeit bei dem Vater nicht in der Wahrheit gehabt; denn es war diese Herrlichkeit Christo nicht bloß bestimmt, sondern Er ist schon von Ewigkeit her bei dem Vater gewesen nach der Aussage des Johannes-Ev. 1, 1 und zwar wie der Eingeborene vom Vater Vers 14. Demnach wie der Glanz des Lichtes, obwohl aus der Sonne entstehend, doch mit der Sonne gleichaltrig ist, so hat zwar der Sohn Gottes, welcher nach Ebr. 1, 3 der Glanz der ewigen Herrlichkeit (des Vaters) und das Ebenbild Seines Wesens ist, als der eingeborene Sohn Gottes Seine Herrlichkeit von Gott dem Vater, aber Er hat sie als gleichewiger Sohn. Endlich Joh. 17, 5.

ist noch zu beachten, daß das Wort „haben" in Joh. 17, 5 das Haben von etwas Tatsächlichem bezeichnet, nicht aber ein Haben in Vorherbestimmung § 47.

Kol. 1, 15.

XV. Die Stelle Kol. 1, 15 deuten die Photinianer dahin um, daß Christus der Erstgeborne aller Kreatur genannt werde, weil Er unter den Kreaturen der erste und vorangehende, nicht aber aus der Zahl der Kreaturen ausgenommen sei. Denn ein Erstgeborener sei in der Zahl derjenigen, unter denen er der Erstgeborne genannt werde. Es wird auf diesen Einwand geantwortet: **1.** der Apostel sagt nicht, daß Christus der Erstgeschaffene sei, sondern der Erstgeborene, d. i. der vor allen Kreaturen vom Vater Geborene, **2.** Christus wird so genannt, weil Er die Ursache war und ist, daß alle Toten wieder aufstehen, **3.** schon von Erschaffung der Welt an und vor Christi Geburt aus der Maria sind viele erneuert und neue Kreaturen geworden. Auch sind im Alten Bunde einige von den Toten wieder auferstanden, Christus kann daher nicht deshalb der Erstgeborene aller Kreatur und der Erstgeborene der Toten (Kol. 1, 18) heißen, weil Er der Vorangehende d. h. der erste sei unter den Kreaturen und unter denen, welche von den Toten auferstanden sind, **4.** es ist zu beachten, daß es verschiedene Redeweisen sind, wenn von Christus gesagt wird, einerseits, daß Er der Erstgeborne aller Kreatur ist und andererseits, daß Er der Erstgeborne aus den Toten ist. Denn wenn man auch aus der letzteren Bezeichnung folgern kann, daß Christus ein Toter gewesen ist, so ist es doch falsch, ebenso aus der ersteren zu schließen, daß Er ein Geschöpf gewesen sei § 48.

Einwürfe der alten Arianer Spr. 8, 22.

XVI. Gegen die Einwürfe der alten Arianer ist zu merken **1.** zu Spr. 8, 22, daß im hebräischen Text nicht steht: „der HErr hat mich geschaffen", sondern: „hat mich besessen" und daß in der Schrift von denen, welche Söhne gebären, gesagt zu werden pflegt: ich bin in den Besitz eines Sohnes gelangt, oder: ich habe einen Sohn erworben 1. Mos. 4, 1, woraus vielmehr zu schließen ist, daß die Weisheit in Spr. 8, 22 der Sohn Gottes ist, vom Vater in Ewigkeit geboren § 49, **2.** machten sie geltend die Stelle Apok. 3, 14 und verglichen dieselbe mit Hiob 40, 14. Hierauf ist zu antworten: Zur Vergleichung eignet sich nur Gleichartiges, nicht Verschiedenartiges. Der Sohn Gottes ist deshalb der Anfang der Kreatur, weil durch Ihn alles erschaffen ist Joh. 1, 3. Kol. 1, 16. Im Griechischen der Apok. 3, 14 steht „der Anfang der Erschaffung", und wird also angezeigt, daß Christus die wirkende Ursache und der Anfänger des Erschaffens, nicht aber unter den Geschaffenen ist § 50, **3.** auf den Einwand, ein Ge-

Apok. 3, 14.

borener sei später als der Gebärende und folglich sei der Sohn Gottes, weil vom Vater geboren, später als der Vater, ist zu antworten, daß zwischen einer Geburt im Diesseits der Natur und welche in der Zeit geschieht einerseits und zwischen einer übernatürlichen und ewigen Geburt, wie es die Geburt des Sohnes Gottes ist andererseits unterschieden werden muß, denn ein Früher und Später ist nur in jener, nicht in dieser Geburt am Platz § 51.

XVII. Eine zweite göttliche Eigenschaft, die Unwandelbarkeit, schreibt die heilige Schrift dem Sohne Gottes deutlich zu in Ps. 102, 28, verbunden mit Ebr. 1, 6 bis 12. Wenn die Photinianer hiergegen vorbringen, daß an letzterem Orte V. 12 der Apostel nur die Zerstörung der Welt von Christo aussage und Ihm zuschreibe, nicht aber die Erschaffung von Himmel und Erde, so ist zu erwidern, daß aus Vers 2 und dem ganzen Textverlauf das Gegenteil erhellt und besonders nach dem Zweck des Apostels erhellen soll; hierüber wird ausführlicher gehandelt im § 52 ([58]).

Die Unveränderlichkeit wird dem Sohne Gottes zugeschrieben.

XVIII. Eine dritte göttliche Eigenschaft, die Unsterblichkeit, schreibt die heilige Schrift dem Sohne Gottes mit deutlichen Worten zu, nämlich wenn sie sagt, daß in Ihm sei das Leben Joh. 1, 4, daß Er das Leben habe in sich selbst Joh. 5, 26, daß Er sei das Leben selbst Joh. 14, 6. 1. Joh. 1, 2 und der Fürst des Lebens Apg. 3, 15. Die Photinianer bemühen sich, dies umzustoßen, „weil Er die Unsterblichkeit vom Vater in der Zeit empfangen habe." Es ist zu erwidern, daß wie der Vater das Leben hat in Ihm selber, also hat Er auch dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in Ihm selbst. Also durch die Geburt vom Vater hat von demselben der Sohn das Wesen, ebendasselbe und das vollständige, mithin alle Macht, alle Weisheit, alles Leben. Es ist das Leben dem Sohne Gottes **1.** ein natürliches und wesentliches, **2.** ein eigenes, **3.** ein ewiges, **4.** ein von dem Wesen tatsächlich nicht verschiedenes § 53.

Dem Sohne Gottes wird ferner Unsterblichkeit zugeschrieben.

Einwand der Photinianer.

XIX. Eine vierte Eigenschaft Gottes, die Unendlichkeit, wird dem Sohne zugeschrieben in Joh. 6, 38. 41. 42. Kap. 10, 36. Kap. 17, 18. Kap. 16, 28. Auf die Einwendungen zu diesen Stellen ist zu erwidern: **1.** daß es keine richtige Auslegung der heiligen Schrift ist, wenn die Photinianer sagen, diese Stellen könnten bildlich verstanden werden, vielmehr muß man ermitteln, welches der echte und der Gleichförmigkeit des Glaubens entsprechende Sinn jeder Stelle ist. Also wenn die Frage ist, wie soll man das Kommen Christi vom Himmel verstehen, so zeigt das Nizänische Glaubensbekenntnis und Paulus 1. Tim. 3, 16, daß die Offenbarung als Mensch im Fleische die Art

Joh. 6, 38. 41. 42. Joh. 10, 36 usw. Unendlichkeit des Sohnes Gottes.

ist, wie Er vom Himmel gekommen ist, **2.** wenn das Gesandtwerden, das Ausgehen in die Welt auch von Menschen gesagt wird Joh. 17, 18. 1. Joh. 4, 1, so bestreiten wir doch, daß das Herabkommen vom Himmel, das Annehmen des Samens Abrahams, das im Fleische sich Offenbaren von bloßen Menschen ausgesagt werden könne § 54. Gegen die Umdeutung der Stelle Ebr. 2, 16, welche sie so verstanden wissen wollen, es werde dort nicht angezeigt, daß der Sohn Gottes menschliche Natur angenommen habe, mit andern Worten als Mensch geboren wurde, sondern daß Er der Gläubigen, des geistlichen Samens Abrahams sich annehme durch Befreiung derselben von der Furcht des Todes und allen Übeln — ist zu beachten **1.** alle Umstände des Textes und der Zusammenhang daselbst zeigen, daß von der Fleischwerdung des Sohnes die Rede ist, **2.** nicht das Wort epilambanesthai, sondern antilambanesthai wird in der heiligen Schrift für das Aufnehmen in die Gnade gebraucht § 55.*) Das Gekommensein in das Fleisch in 1. Joh. 4, 2 legen die Sozinianer dahin aus, daß Christus Sein Amt ohne weltlichen Glanz verwaltet habe. Es ist zu antworten, daß letztere Tatsache zwar von niemand geleugnet wird, es sind aber zu vergleichen mit jener Stelle die Sprüche Joh. 1, 14. 1. Joh. 1, 2. Kap. 3, 8. Kap. 5, 20. 2. Ep. Joh. V. 7 § 56. Gegen die Stelle Ebr. 10, 5 wenden sie ein, es sei dort unter der Welt der Himmel, in welchen Christus als Priester eingetreten sei, zu verstehen. Aber aus dem ganzen Textverlauf erhellt ja, daß Christus von dem Eintritt in die Welt spricht, in welche Er gekommen ist, um den Willen Gottes zu tun und sich für uns zum Schlachtopfer darzubringen, Gott dem Vater zu einem süßen Geruch § 57.

1. Joh. 4, 2.

Ebr. 10, 5.

Dem Sohne Gottes wird Allmacht zugeschrieben.

XX. Die Allmacht des Sohnes Gottes beweisen folgende Sprüche: Apok. 1, 8. Jes. 40, 3 (in Verbindung mit Matth. 3, 3. Mark. 1, 3). 1. Kor. 1, 24. Luk. 1, 35. Jes. 9, 6, ferner die Werke göttlicher Macht und endlich alle jene Sprüche, welche bezeugen, daß Christo nach Seiner menschlichen Natur Gemeinschaft an der Allmacht verliehen worden

---

*) Gerhard ist hier der sprachwidrigen Auslegung dieser Stelle gefolgt, wie dieselbe von den ersten Jahrhunderten an mit einer, des Chrysostomus, Ausnahme allgemein angewandt wurde. Epilambanesthai mit dem Genetiv heißt immer: jemanden anfassen, um ihm zu helfen; heißt aber nie, jemandes Natur an sich nehmen, was außerdem schon V. 14 gesagt war und hier nicht noch einmal mit gar . . . denn, nämlich . . . als Erklärung des V. 14 Gesagten angefügt werden konnte. Übrigens hat schon Bengel an dieser Stelle das Richtige, wenn er epilambanetai mit: „Christus ergreift" wieder gibt und hinzufügt: um Hülfe zu bringen und zu befreien. Romberg (59).

§ 58. Zum Einwand der Photinianer ist zu merken, daß **1.** Christus nach der menschlichen Natur zwar unter dem Vater steht und so der Apostel Paulus in 1. Kor. 15, 27 zu verstehen ist, nicht aber nach Seiner göttlichen Natur, weil Er durch die ewige Geburt göttliches Wesen und somit auch göttliche Macht vom Vater empfangen hat, **2.** daß die Macht, kraft welcher der Sohn Gottes Himmel und Erde geschaffen hat 1. Mos. 1 und Joh. 1, und alles erhält, Ebr. 1, 2. Joh. 5, 17, nicht eine beschränkte, sondern eine göttliche Macht ist § 59. Weshalb aber in Matth. 20, 23 Christus in Abrede nimmt, daß Er das Sitzen zu Seiner Rechten usw. bestimmen könne, findet seinen Grund darin, daß Er in diese Welt nicht gekommen war um ein weltliches Reich zu errichten, sondern um Sein Leben zu geben zum Lösegeld für viele. Wenn es Mark. 6, 5 heißt, daß Christus in Seinem Vaterland Seine Wundermacht nicht habe betätigen können, so ist hieraus ebenfalls nicht eine Einschränkung Seiner Macht zu entnehmen, sondern der Grund war ein außer Ihm liegendes Hindernis, nämlich der Unglaube der Leute. Man muß also zwischen Gottes an die durch Seine sonstigen Eigenschaften bestimmte Ordnung gebundene Macht und Seiner Macht schlechthin unterscheiden § 60 (Ü.: vgl. Lehrst. III § 130).

1\. Kor. 15, 27.

Ebr. 1, 2.

Mark. 6, 5.

XXI. Die Barmherzigkeit und Güte des Sohnes Gottes werden durch das ganze Amt des Mittlers Christus und durch die Sprüche bewiesen, welche Seiner Menschenfreundlichkeit gedenken. Wenn Er sich aber nicht das Prädikat „Gut" zuschreibt, wenn Er spricht: „Niemand ist gut, denn der einige Gott" Matth. 19, 17. Mark. 10, 18. Luk. 18, 19? Darauf ist zu antworten: Er verneint weder, daß Er Gott sei, noch daß Er gut sei,*) sondern Er wollte den Jüngling, der Ihn für einen bloßen Menschen hielt und nichtsdestoweniger gut nannte, auf die wahre Erkenntnis Gottes und die himmlische Lehre hinführen; denn nur Gott allein ist wesentlich und unwandelbar gut § 61. Die Gerechtigkeit des Sohnes Gottes besteht darin, daß Er nach

Dem Sohne Gottes wird Barmherzigkeit zugeschrieben.

Matth. 19, 17.

Dem Sohne wird Gerechtigkeit zugeschrieben.

*) Unter den Neueren haben auch gläubige Ausleger z. B. Kübel in seinem Matthäus die orthodoxe Auslegung dieser Stelle aufgegeben. Dennoch lehnt Jesus wirklich das Prädikat „gut" von sich ab, weil Er noch nicht durch Leiden vollendet sei. Aber diese Auslegung geht bereits über den einfachen Wortlaut hinaus, dessen Sinn v. Hofmann gut wiedergibt: Er verneint nicht, daß er gut sei, sondern verweist nur dem Fragenden, daß er ihn so nennt. Sehr gut auch Ambrosius: Christus sagt nicht, daß niemand gut sei als der Vater, sondern als Gott. Gott aber ist der gemeinsame Name für Vater, Sohn und Geist. Im Matthäus fällt diese Schwierigkeit ganz weg, vergl. den Wortlaut der Stelle nach Griesbach, Lachmann, Tischendorf. Romberg.

Seiner göttlichen Natur wesentlich gerecht ist, nach Seiner menschlichen Natur ohne Sünde empfangen ist und im ganzen Verlauf Seines Lebens nichts gegen die Vorschriften Gottes getan hat; im Gegenteil, Er hat für unsere Sünden genug getan und ist in der Annahme Seines Verdienstes durch den Glauben unsere Gerechtigkeit. Vergleiche Jes. 53, 11. Sach. 9, 9. Apg. 3, 14. Hierher gehören auch die Sprüche, welche von Seiner Heiligkeit Zeugnis geben § 62.

Auch Allwissenheit wird Ihm zugeschrieben.

XXII. Ferner wird dem Sohne Gottes götliche Weisheit und Allwissenheit zugeschrieben, weil Er **1.** nach Seiner göttlichen Natur wesentlich die Weisheit und allwissend ist, **2.** nach Seiner menschlichen Natur eine Ihm zuständlich innewohnende Weisheit besitzt, welche die Weisheit aller Engel und Menschen übertrifft, **3.** auch nach Seiner menschlichen Natur allwissend ist vermöge der Vereinigung beider Naturen in Seiner Person. Es sind hier folgende Schriftstellen als beweisend zu benutzen: Spr. 3, 19. Kap. 8, 22. Matth. 11, 19. Luk. 7, 35. Kap. 11, 49. 1. Kor. 1, 24. Apok. 2, 23 (vergl. mit 1. Kön. 8, 39). Es ist also Christus nach Seiner menschlichen Natur deshalb allwissend, weil dieselbe mit dem wesentlich-allwissenden „WORT“ persönlich vereinigt ist § 63. Nicht entgegensteht 1. Mos. 22, 12, wo der Engel (unter welchem der Sohn Gottes zu verstehen ist) sagt: „nun weiß ich, daß du Gott fürchtest.“ Es ist nämlich hierüber zu bemerken: dies Wissen besteht in einer Anerkennung von etwas, welches Ihm vorher vermöge Seiner Allwissenheit nicht unbekannt war; auch bezieht sich diese Seine Erkenntnis auf die im Werke hervorgetretene Betätigung der vorher im Herzen verborgenen Gottesfurcht § 64. Die erstere von diesen beiden Erläuterungen kann auch angewendet werden auf den aus Matth. 7, 23 entnommenen Einwand, wo der Sohn Gottes sagt: „Er habe die Übeltäter noch nie erkannt“. Von einem solchen anerkennenden Wissen handeln Ps. 1, 6. 2. Tim. 2, 19 § 65. Wenn in Matth. 8, 10 und andern Stellen von Christo gesagt wird, daß Er sich verwundert habe, so muß man wissen, daß dort von Ihm nach Seiner menschlichen Natur die Rede ist und zwar im Stande Seiner Selbstentäußerung, gemäß Phil. 2, 7. 8 § 66. Auf diese Weise ist es zu verstehen, wenn Er Mark. 13, 32 sagt, Er wisse den Tag des Weltgerichts nicht. Denn da Er Gott ist, weiß Er alles Joh. 21, 17 und ist die Weisheit selbst 1. Kor. 1, 24 § 67. Mit Recht findet man auch einen Beweis der göttlichen Weisheit des Sohnes in Seinen Vorhersagungen künftiger Geschehnisse. Denn wenn auch die Propheten und Apostel Zukünftiges vorausgesagt haben, so besteht hierin doch ein großer Unterschied. Sie haben vorausgesagt, was Christus ihnen enthüllt hat 1. Petr. 1, 10 f.

1. Mos. 22, 12.

Matth. 8, 10.

Mark. 13, 32.

und sie konnten von abwesenden und künftigen Dingen nichts weiter wissen, als was Gott ihnen durch Träume oder durch Gesichte usw. offenbaret hatte. Christus dagegen hat deshalb und daher Zukünftiges *vorhergesagt, weil nach Kol. 2, 3 in Ihm verborgen liegen alle Schätze* der Weisheit und der Erkenntnis und Er nach Joh. 21, 17 alles weiß § 68.

Die höchste Freiheit im Handeln wird dem Sohne Gottes zugeschrieben.

XXIII. Die wesentlich Gott eignende höchste Freiheit im Handeln wird als Eigenschaft des Sohnes aus Joh. 5, 21. Kap. 10, 18 bewiesen. Es steht nicht entgegen **1.** daß Christus oftmals wiederholt, Er sei nicht gekommen, daß Er Seinen Willen tue, sondern den Willen des Vaters Joh. 6, 38: denn durch diese und ähnliche Sprüche hat Er die höchste zwischen Ihm und dem Vater bestehende Willensübereinstimmung bestätigt.*) Dabei sieht Er vornehmlich darauf, daß Er als Mittler und Gesandter in die Welt geschickt ist und bekennt, daß Er in diesem Seinem Beruf nichts nach eigener Willkür, sondern nur *getan habe, was Ihm im ewigen Ratschluß der Dreieinigkeit aufgetragen* war § 69, **2.** auch nicht die Stelle Joh. 5, 19, wo Er sagt: „der Sohn kann nichts von Ihm selbst tun, denn was Er siehet den Vater tun“. Denn aus der Verschiedenheit der persönlichen Besonderheiten kann nicht auf eine Verschiedenheit im Wesen oder in der Macht zu handeln geschlossen werden; das Tun des Sohnes hat in der den dreien *Personen gemeinschaftlichen einheitlichen* Gottheit seinen Ursprung. Obwohl also der Sohn Gottes nicht handelt von sich, weil Er nicht von sich sondern von dem Vater ist, so haben doch beide eine und dieselbe Freiheit und Macht zu handeln; daher setzt auch Christus a. a. O. unmittelbar hinzu: „was der Vater tut, das tut gleich auch der Sohn“ § 70.

Joh. 6, 38.

Joh. 5, 19.

Dem Sohne Gottes wird Wahrheit zugeschrieben.

XXIV. Dem Sohne Gottes wird auch Wahrheit und zwar als wesentliche und unveränderliche Eigenschaft zugeschrieben und ist dieselbe allein Gott eigen Joh. 5, 33. Kap. 14, 6. Apok. 3, 14 usw.

---

*) Es liegt allerdings noch etwas mehr in diesen Stellen. Das: nicht meinen Willen sondern . . . setzt den Willen Jesu als einen unterschiedenen und verschiedenen vom Vater. Und wie das zu verstehen ist, tritt besonders klar im Gebet des HErrn in Gethsemane zutage. Seiner Menschheit nach wäre der HErr gerne des Todesleidens überhoben gewesen; denn das ist menschlich ohne sündlich zu sein. Die Meinung der Monotheleten, daß Jesus nur einen (göttlichen) Willen gehabt, ist schriftwidrig. Aber in jedem Augenblick hat Jesus Seinen natürlichen Willen dem Willen des Vaters gebeugt und so Gehorsam gelernt. „Moralisch genommen ist also in Jesu wirklich nur ein Wille“ vergl. Godet zu Joh. 5, 30. Romberg.

Wenn Propheten und Apostel als wahrhaftige Zeugen bezeichnet werden, dann wird ihnen dadurch nicht eine *wesentliche* Eigenschaft Gottes zugeschrieben, weil sie nirgends die Wahrheit genannt werden wie der Sohn Gottes an den angeführten Orten § 71. Endlich werden demselben auch Vollkommenheit, Herrlichkeit und Seligkeit zugeschrieben und zwar Vollkommenheit in Ebr. 7, 28, göttliche Herrlichkeit in 2. Mos. 16, 7 verbunden mit 1. Kor. 10, 9, in 2. Mos. 24, 16. 17. Kap. 29, 42 f. Kap. 40, 34 und 1. Kön. 8, 11, verbunden mit Joh. 2, 19. Kol. 2, 9, in Joh. 1, 14. Kap. 2, 11. Kap. 11, 40 usw. Von der Seligkeit des Sohnes zeugen diejenigen Stellen der heiligen Schrift, in welchen gesagt wird, daß in Ihm allein das ewige Leben ist und daß in keinem andern Heil ist, desgleichen solche Schriftstellen, in welchen Er Heiland und Jesus genannt wird § 72.*)

Ihm wird Vollkommenheit, Herrlichkeit, Seligkeit zugeschrieben.

XXV. Endlich, damit nicht jemand meine, entweder im Wesen oder in irgend einer göttlichen Eigenschaft sei der Sohn geringer als der Vater, deshalb heißt es von Ihm: daß Er und der Vater eins sind Joh. 10, 30. 1. Joh. 5, 7, ferner daß in Ihm wohne die ganze Fülle der Gottheit Kol. 2, 9, ferner daß Er Gott gleich sei Joh. 5, 18. Phil. 2, 6 und daß *alles sein sei, was der Vater habe* Joh. 16, 15. Kap. 17, 10 § 73. Zu dem Einwand gegen Joh. 10, 30**) ist zu merken **1.** daß durch die Willenseinheit die Wesenseinheit nicht ausgeschlossen wird, **2.** daß die Verbindung dieser Stelle mit Joh. 17, 11 verfehlt ist, **3.** daß, wenn Christus sagt, der Vater sei größer als Er, dies auf die von Ihm angenommene menschliche Natur zu beziehen ist § 74. Daß in dem Spruche Kol. 2, 9 weiter nichts enthalten sei, als daß Christus den Willen des Vaters voll offenbart habe, ist falsch, vielmehr wird darin aufs Bestimmteste die persönliche Vereinigung der beiden Naturen in Christo ausgedrückt § 75.

Joh. 10, 30. Kol. 2, 9. Joh. 10, 30. Kol. 2, 9.

Beantwortung der Einwürfe der Photinianer über die gleiche Macht.

XXVI. Zu den Stellen, die von der Gleichheit des Vaters und Sohnes handeln, wenden die Photinianer ein, daraus könne die göttliche Natur des Sohnes nicht bewiesen werden, sondern vielmehr das Gegenteil,***) da ja die Gleichheit darin bestehe, daß Er mit derjenigen Macht,

---

*) „Unser Seligmacher ist Er, weil Er durch Sein Verdienst uns das Heil erworben; und das konnte Er nur, weil Er wesentlich in Seiner Person das Heil und die Seligkeit ist.“ Gerhard. Zus. von Romberg.

**) Man könne aus dieser Stelle *nicht* die Wesenseinheit *herleiten, da nach* Joh. 17, 11 f. die Gläubigen in derselben Weise eins seien, wie Vater und Sohn; und nach Joh. 14, 28 der Vater größer sei als der Sohn. Es sei also nur an eine Einheit des Willens und der Macht zu denken. (Romberg.)

***) Wenn er nämlich dem, der allein von Natur Gott ist, gleich ist, so

die Er vom Vater empfangen hat, alle Gott allein eignenden Werke also *vollbringe, wie Gott selbst.* **Es ist zu erwidern 1.** daß die in der Zeit Christo nach Seiner menschlichen Natur gegebene Allmacht die Mitteilung derselben nach Seiner göttlichen Natur durch die ewige Geburt zur Voraussetzung hat, **2.** daß die Allmacht Christo entweder ganz zu versagen oder daß Seine wahre Gottheit einzuräumen ist, da ja jene seiner angenommenen Menschheit zuteil gewordene Gemeinschaft an der Allmacht nur zugestanden wird, wenn Er nach Seiner Gottheit von Natur Gott ist § 76. Die Stellen, in welchen gesagt wird, daß Christus alles habe, was der Vater hat, beschränken die Photinianer auf die Grundlagen der Erlösung und erinnern überdies, daß Christus dies alles aus Geschenk und Gnade des Vaters, nicht aber von Natur habe. Es ist zu erwidern **1.** wir räumen ein, daß Christus nach Seiner menschlichen Natur alles aus Geschenk und Gnade hat, denn so ist das griechische Wort echariseto (Ü.: nach Luthers Übersetzung „gegeben") in Phil. 2, 9 angewendet, daraus folgt aber nicht das Gleiche für Seine göttliche Natur, **2.** wir bestreiten die Zulässigkeit jener Beschränkung der Allgewalt Christi. Daß sie alles Geschaffene zum Gegenstand hat, erhellt auch aus der Doppelbezeichnung desselben im Texte (Joh. 16, 15) mit den Wörtern panta, hosa d. i. alles, wie viel immer, usw., **3.** wir wiederholen, daß die in der Zeit an die menschliche Natur verliehene Mitteilung der Allmacht die durch die ewige Geburt von Ewigkeit her geschehene Mitteilung nach der göttlichen Natur zur Voraussetzung hat § 77.

Wie Christus alles hat.

XXVII. Die persönliche Besonderheit des Sohnes besteht darin, daß Er vom Vater von Ewigkeit her geboren ist und daß von Christo der Heilige Geist ausgeht. Es ist aber Christus so vom Vater geboren, daß Er der ewige, eigene und eingeborene Sohn Gottes ist und folgeweise wahrer Gott § 78. Die Photinianer wenden ein, daß, da derselbe jener Sohn Gottes auch Menschensohn genannt wird und folgeweise Mensch ist, so könne Er nicht göttliche Natur haben. Es ist zu erwidern **1.** daß Christus in der Einheit Seiner Person Gottmensch ist, **2.** daß, wenn es auch mit der Vernunft zu streiten scheint, daß der Menschensohn auch der eingeborene Sohn Gottes und mithin ewiger Gott ist, so darf dies doch keineswegs deshalb bestritten werden, denn in der heiligen Schrift ist *es mit klaren Worten bezeugt,* **3.** daß in weit anderem Verhältnis Gott ein Vater der Gläubigen genannt

Die persönliche Besonderheit des Sohnes.

Gott ist in weit anderem Verhältnis der

---

folgt, daß er selber von Natur nicht Gott ist", das war die Schlußfolgerung der Photinianer. (Romberg.)

Vater Christi als der Gläubigen. Einwand der Photinianer.

wird und unser Vater ist, als in welchem Er der Vater Jesu Christi heißt. Christus ist der eigene Sohn des Vaters Röm. 8, 32, Er ist der Eingeborene (Einzelgeborene) Joh. 1, 14. Wir dagegen werden Kinder Gottes genannt, weil Gott uns geschaffen hat und in Christo uns väterlich liebt. Wir sind Adoptivkinder, von Natur sind wir Kinder des Zorns Eph. 2, 3; dagegen Christus ist von Geburt und Natur der Sohn Gottes usw. Die Photinianer wenden ein: „Wenn Christus der Sohn Gottes ist, so folgt, daß er nicht der eine wahre Gott ist, denn sonst wäre er der Sohn von sich selbst. Es ist zu erwidern: wenn Christus nach Seiner göttlichen Natur der Sohn Gottes genannt wird, dann wird das Wort „Gott" persönlich für die Person des Vaters genommen. Richtig ist also der Schluß, daß Er nicht der Vater ist, unrichtig dagegen, daß Er nicht Gott sei, das Wort Gott als Ausdruck für das Wesen genommen, denn Er hat ja durch die ewige Geburt von dem Vater dasselbe göttliche Wesen empfangen, ist also wahrer Gott vom wahren Gott geboren. Die Photinianer lassen jedoch nicht nach, indem sie weiter vorbringen, Christus werde deshalb der eigene und eingeborne Sohn Gottes genannt, weil er unter allen Kindern der geliebteste sei, wie Isaak Ebr. 11, 17 und Salomo Spr. 4, 1. 3. 1. Chron. 3, 5 ebenso genannt würden. Es ist zu erwidern: In welchem Sinne Christus der Sohn Gottes genannt wird, erhellt klar aus Joh. 1, 14, besonders auch aus V. 2 u. 3. Kol. 1, 15. 16 § 79.

Die Gottheit des Sohnes wird bewiesen drittens aus Seinen rein göttlichen Werken, als

XXVIII. Die dritte Klasse von Beweisen der Gottheit des Sohnes wird entnommen aus den rein göttlichen Werken, welche von dem Sohne Gottes ausgesagt werden. Als innergöttliches Werk wird Ihm das Ausgehenlassen des Heiligen Geistes zugeschrieben § 80. Von Seinen Werken nach außen zeugt Christus Joh. 5, 17. 18. 19, indem Er sich und dem Vater dieselben Werke und folgeweise auch dieselbe Herrlichkeit und gleiche Ehre V. 23 zuschreibt, zu vergleichen ist Joh. 14, 3. 14 § 81. Die Arten Seiner Werker aber sind folgende I. die Schöpfung (daß diese ein wahrhaft göttliches und ausschließlich Gott eignendes Werk ist, erhellt aus Jes. 44, 24. Kap. 45, 7. Jer. 10, 12) 1. Mos. 1, 12. (in Verbindung mit Joh. 1, 1), Ps. 33, 6 und 102, 26 (in Verbindung mit Ebr. 1, 10). Joh. 1, 1. 3 usw. Eph. 3, 9. Kol. 1, 16. Ebr. 1, 2. Apok. 3, 14. Kap. 4, 10. 11 § 82. Auf die Einwendungen der Photinianer und zwar zu Joh. 1, 3 **A.** „diese Stelle enthalte nicht, daß alles durch den Sohn geschaffen, sondern daß es gemacht sei," ist zu antworten **1.** man muß 1. Mos. Kap. 1 vor Augen haben, wo das Wort „schaffen" gebraucht wird, **2.** dasselbe wird auch bestätigt durch die gleichinhaltlichen Stellen Kol. 1, 16. Eph. 3, 9; **B.** „die Partikel „durch" bezeichne mitunter

I. die Schöpfung.

Einwände der Photinianer zu Joh. 1, 3.

nicht die erste, sondern die werkzeugliche Ursache eines Dinges." Antwort: **1.** Anderswo bezeichnet die Partikel „durch" die erste Ursache und daher auch an dieser Stelle, mithin ist der Einwand nicht schlüssig, **2.** machen wir den Spruch Joh. 5, 19 geltend: „was der Vater tut, das tut gleicherweise auch der Sohn", **3.** dasselbe Wesen und folgeweise auch dieselbe Macht ist allen Personen der Dreieinigkeit gemeinschaftlich, **4.** auch im Nominativ sagt die heilige Schrift vom Sohne aus, daß Er alles geschaffen habe Apok. 4, 11. Ebr. 1, 11. 1. Mos. 1, 1, **5.** die Schrift sagt zutreffend, daß durch den Sohn alles geschaffen sei; denn durch die ewige Geburt vom Vater hat der Sohn die Macht zu schaffen empfangen, da dieselbe eine wesentliche Kraft und Macht Gottes des Vaters ist 1. Kor. 1, 24, **6.** die Partikel „durch" wird auch vom Vater gebraucht 1. Kor. 1, 9. Gal. 1, 1; C. „Das Wörtchen „alles" sei nicht für die vollständige Schöpfung zu nehmen, sondern für die Grundlage aller derjenigen Dinge, welche zum Evangelium gehören." Antwort: **1.** der Apostel spricht an dieser Stelle ganz allgemein, **2.** Paulus entwickelt diese Allgemeinheit näher in Kol. 1, 16, **3.** das Werk der Erlösung hat das Werk der Erschaffung zur Voraussetzung, auch ist die Kraft zu erlösen nicht geringer als die Kraft zu schaffen § 83. Diese Antworten lassen sich auch auf die Einwendungen der Photinianer gegen Joh. 1, 10 anpassen § 84, desgleichen auf ihr Vorbringen gegen Kol. 1, 16; zu dieser Stelle kann man aber auch noch folgendes bemerken: **1.** die Engel sind nicht erlöst worden und folgeweise handelt es sich an dieser Stelle nicht um die Wiederherstellung, sondern um die Erschaffung, **2.** im Nizänischen Glaubensbekenntnis unter „alles, das sichtbar und unsichtbar ist" und in der heiligen Schrift unter „alles, was im Himmel und auf Erden ist" versteht man die vollkommene Gesamtheit aller geschaffenen Dinge § 85.

Kol. 1, 16.

XXIX. Auf das, was die Photinianer zu der Stelle Ebr. 1, 2 vorbringen, ist zu erwidern **1.** es ist falsch, daß die Partikel „durch" an dieser Stelle die werkzeugliche Ursache bezeichne, wie unter XXVIII nachgewiesen wurde, **2.** mit dem Worte „Welt" wird an dieser Stelle nicht die zukünftige Welt bezeichnet, sondern die gegenwärtige, wie die gleichinhaltlichen Stellen beweisen, **3.** wenn auch Christus nach Seiner menschlichen Natur in der Zeit zum Erben über alles eingesetzt ist, so folgt daraus doch nicht, daß Er nach Seiner göttlichen Natur n i c h t von Ewigkeit her durch Seine ewige Geburt zum Erben über alles eingesetzt sei, **4.** ist es falsch, daß Christus nach Seiner menschlichen Natur erst nach der Auferstehung von den Toten zum Erben über alle Dinge eingesetzt sei § 86.

Ebr. 1, 2.

II. Die Erhaltung.

XXX. Dem Sohne Gottes wird II. die Erhaltung aller Dinge zugeschrieben, was doch ein allein Gott eignendes Werk ist Joh. 5, 17. 1. Kor. 8, 6. Kol. 1, 16. 17. Ebr. 1, 3 § 87. Gegen die Stelle Ebr. 1, 3 wenden die Photinianer ein **1.** das Wörtlein „alles“ (alle Dinge) sei mit Einschränkung zu verstehen, nur von demjenigen zu verstehen, was zum Königreiche Christi gehöre; jedoch das Gegenteil erhellt aus dem Zusammenhang mit V. 2 und 3. **2.** das Wort „tragen“ drücke mehr die Regierung als die Erhaltung aus. Auf dieses ist zu antworten: Beides ist ein Werk der göttlichen Macht, aber das tragen“ (griech. pherein) bezeichnet recht eigentlich an dieser Stelle die Erhaltung § 88.

Einwendungen der Photinianer Ebr. 1, 3.

III. Die Wundermacht des Sohnes Gottes.

XXXI. III. Die Wundermacht, d. i. die Kraft, aus eigenem Vermögen und durch sich selbst göttliche Wunder zu tun, ist eine nur dem ewigen Gott eignende Macht Ps. 72, 18. Ps. 86, 8 usw., daher auch Joh. 2, 11, Kap. 3, 2. Kap. 9, 32. Kap. 20, 31 gesagt wird, daß die göttliche Herrlichkeit Christi in Wundern sich offenbart habe und Er selbst auf Seine Wundertaten als unzweifelhafte Zeugnisse Seiner Gottheit sich beruft Matth. 11, 3 ff. Joh. 5, 36. Kap. 10, 37. 38. Kap. 15, 24; der Grund hiervon ist einleuchtend, weil dieselbe Macht dazu gehört, Dinge zu erschaffen und ihre Natur umzuändern*) § 89. Diese Macht, Wunder zu tun, wird dem Sohne Gottes zugeschrieben; solches erhellt **1.** aus der allgemeinen Aussage Jes. 35, 4. 5, von welcher Christus bezeugt, daß dieselbe sich in Ihm erfüllt habe Matth. 11, 2. 3. 4. Luk. 7, 18. 21; so heilte Er Krankheiten aller Art Matth. 8, 16. Kap. 15, 29 usw. Apg. 10, 38 usw., **2.** aus den verschiedenartigen Wundern, die Er getan hat, teils von Sich selbst, weil Er vom Heiligen Geist empfangen Luk. 1, 35, von einer Jungfrau geboren Jes. 7, 14. Luk. 2, 7 usw., aus dem Grabe auferstanden ist, Matth. 28, 6, Sein Leben wieder nimmt Joh. 10, 18 und den Tempel Seines Leibes wieder aufrichtet Joh. 2, 19. 21 § 90. An anderen tat Christus Wunder, und zwar sowohl an Menschen, indem Er die Kranken heilte Matth. 4, 23. 24. Kap. 9, 35. Kap. 12, 15. Kap. 15, 30 usw., Tote auferweckte Matth. 11, 5. Kap. 9, 25. Luk. 7, 14. 15. Joh. 11, 44, Besessene befreite Matth. 8, 16. Kap. 9, 33. Kap. 12, 22 usw., Mark.

---

*) Die angeführten Stellen sind nicht beweiskräftig. Die Wunder erscheinen da nicht als solche, die Jesus „aus eigener Macht und durch sich selbst“ getan, sondern als Werke, die Ihm der Vater gegeben. Joh. 5, 36 und die Gott auch andern geben kann Joh. 14, 12. Jesus beruft sich auch nicht auf seine Wunder zum direkten Erweis seiner Gottheit, sondern zum Beweis seiner Messianität Matth. 11, 3 ff.; seiner göttlichen Sendung Joh. 5, 36; und der Wahrheit seines Selbstzeugnisses Joh. 10, 37. Romberg.

1, 26. Kap. 3, 11. Kap. 5, 13 usw. § 91, wie auch an andern Geschöpfen, indem die Sonne in den Stunden Seines Leidens am Kreuz sich verfinsterte Matth. 27, 45. Mark. 15, 33 usw., der Feigenbaum auf Sein Geheiß plötzlich verdorrte Matth. 21, 19, mit wenigen Broten einige tausend Menschen von Ihm gespeist wurden Matth. 14, 20. Kap. 15, 37. Mark. 6, 42. Kap. 8, 8, Wasser in Wein verwandelt wurde Joh. 2, 9 usw.; wohin auch gehört, daß Christus anderen die Macht verlieh, in Seinem Namen Wunder zu verrichten Matth. 10, 1. Mark. 16, 17 usw. § 92.

Einwendungen der Photinianer.

XXXII. Die Photinianer wenden ein: **A.** Christus habe jene große Macht, welche sich in Seinen Wundertaten offenbarte, von Gott empfangen. Es wird zugestanden, daß Er nach Seiner göttlichen Natur das göttliche Wesen, wie auch Seine Macht vom Vater empfangen hat, aber durch die ewige Geburt; nach Seiner menschlichen Natur war Er mit der Fülle des Heiligen Geistes gesalbt, und kraft desselben heilte Er alle Apg. 10, 38. Diese spätere Verleihung darf nicht dem, was vorher war, entgegengesetzt werden, vielmehr ist das Letztere die Grundlage für jene Salbung § 93. Hieraus ergibt sich auch der Unterschied zwischen den Wundern Christi einerseits und denen der Propheten und Apostel andererseits. Christus nämlich tat Wunder **1.** solche, welche kein anderer, Prophet oder Apostel, jemals getan hat, indem Er vom Heiligen Geist empfangen, von einer Jungfrau geboren wurde, aus eigener Kraft auferstanden ist usw., **2.** die andern Wunder tat Er aus eigener Kraft, die übrigen taten solche aus fremder Kraft, ja in Jesu Namen Apg. 3, 6. 12. 16; vergl. Matth. 10, 1. Mark. 16, 17 usw., **3.** Er tat sie zur Offenbarung der eigenen Herrlichkeit und zur Bekräftigung Seiner Lehre, daß Er der Sohn Gottes, der wahre Gott sei usw., was keiner der Propheten und Apostel sich beigemessen hat, siehe Apg. 14, 13 ff. § 94. **B.** Christus sei nicht aus eigener Kraft auferstanden, da ja Gott dem Vater zugeschrieben werde, daß Er seinen Sohn von den Toten wiedererweckt habe Apg. 5, 30. 31. Röm. 4, 24. Kap. 8, 11. Es ist zu erwidern: Beides versichert die heilige Schrift, da aber nebeneinander vorhandene Aussagen nicht einander entgegenstehen, so muß beides gültig bleiben, nämlich daß der Vater den Sohn von den Toten erweckt hat und daß der Sohn durch eigene Kraft auferstanden ist; der Grund ist, daß, wie die Gottheit des Vaters und des Sohnes eins ist, so eignet ihnen auch e i n e Kraft und Macht zu handeln; vergl. Joh. 5, 19. Christus ist selbst auferstanden Matth. 28, 6. Etwa so wie die Tochter des Jairus, Lazarus usw. wieder ins Leben zurückgekehrt sind? Keineswegs; Er hat vielmehr Sich selbst

Unterschied zwischen den Wundern Christi und denen der Apostel.

Apg. 5, 30. 31. Röm. 4, 24. Kap. 8, 11.

Einwendungen der Photinianer zu Joh. 2, 19.

wieder auferweckt und ist aus eigener Kraft wieder auferstanden, siehe Joh. 2, 19. 21. Kap. 10, 17. Röm. 1, 4. Apg. 13, 33 usw. § 95.

XXXIII. C. Zur Stelle Joh. 2, 19 wenden die Photinianer ein, jene wenigeren und dunkleren Sprüche, nach welchen Christus aus eigener Kraft wieder auferstanden sei, müßten aus den zahlreicheren und klareren ausgelegt werden, welche dies Werk dem Vater zuschreiben. Es ist zu erwidern: es ist zwar richtig, daß das Dunklere durch das Klarere ausgelegt werden muß, aber hier ist keine Dunkelheit. Beides vielmehr ist wahr, weil die heilige Schrift beides mit klaren Worten bezeugt; man darf daher das Vorhandensein eines Gegensatzes nicht erdichten. Dann sagen sie, das Wort: „ich will aufrichten", könne so von der Wiederaufrichtung jenes Tempels Seines Leibes verstanden werden, daß Christus Seinen Leib in die Höhe richten werde, nachdem Er vom Vater wiedererweckt sein werde. Es ist zu erwidern: **1.** diese Auslegung ist durch den Gegensatz zwischen dem Brechen und Aufrichten ausgeschlossen, **2.** wenn von Gott Apg. 3, 15. Kap. 4, 10 usw. gesagt wird, daß Er Christum auferwecket habe von den Toten, so ist unter Gott nicht der Vater allein mit Ausschluß des Sohnes und des Heiligen Geistes zu verstehen, weil Christus in Joh. 2, 19 ausdrücklich unter Verwendung desselben Wortes sich selbst einschließt (Ü.: nämlich für Wiedererweckung griech. egerein), ja noch mehr in Joh. 5, 19 deutlich bezeugt, daß alles, was der Vater tut, auch gleicherweise Er, der Sohn tue, drittens wenden die Photinianer ein, in bildlichen Reden sei der Ausdruck nicht zu pressen. Es ist zu erwidern, daß Christus selbst auslegt, nämlich im folgenden Verse (Joh. 5, 20). Endlich bringen sie vor, in Luk. 17, 33 heiße es: „Wer seine Seele verlieren wird, der wird sie lebendig machen", woraus doch nicht entnommen werden könne, daß ein solcher sich selbst vom Tode erwecken werde. Es ist zu erwidern: das Wort „lebendigmachen", griechisch zoogenesei, wird durch die Parallelstellen Matth. 10, 39. Mark. 8, 35. Luk. 9, 24. Joh. 12, 25 mit den Wörtern „erhalten, finden, behalten" ausgelegt, bei den Ebräern wird nämlich oft statt der Verneinung des Gegenteils das bejahende Nennwort oder Zeitwort gebraucht; in Luk. 17, 33 steht also „zum Leben helfen", wie Luther übersetzt, für „das Leben behalten, nicht verlieren". Es kann aber dieser Ausspruch in keiner Hinsicht auf die Sprüche Anwendung finden, welche von Christo bezeugen, daß Er sich selbst auferweckt hat, weil der als Mensch wahrhaft Tote, als Gott wahrhaft sich auferweckt und lebendig gemacht hat § 96.

Luk. 17, 33.

Joh. 10, 18.

XXXIV. **D.** Gegen die Stelle Joh. 10, 18 wenden sie ein, auch von sonstigen Gläubigen werde ausgesagt, daß ihnen Gott Macht ge-

geben habe, Gottes Kinder, also Unsterbliche, zu werden; der Sinn sei demnach folgender: Wie es nicht in eurer Macht steht mich zu töten, so auch nicht, mich im Tode zu halten; es ist vielmehr der Wille des Vaters, daß, nachdem ich mein Leben gelassen habe, Ich von den Toten auferstehen und vom Vater das ewige Leben empfangen werde. Es ist zu antworten: **1.** Christus tut an dieser Stelle des Vaters nicht Erwähnung, sondern sagt von sich selbst, daß Er jene Macht habe, **2.** mit den Gläubigen verhält es sich anders als mit Christus. Dieser besitzt jene Macht durch ewige Geburt und daher dieselbe wie der Vater, die Gläubigen dagegen besitzen ihre Macht durch die Gnade der Annahme an Kindes Statt, also nicht aus sich, **3.** Christus sagt Joh. 1, 12, Er gebe Macht, Gottes Kinder zu werden, denen, die an Seinen Namen glauben; die beiden Stellen haben demnach keine Ähnlichkeit miteinander, vielmehr ist aus der letzteren zu entnehmen, daß Christus in einem einzigartigen Verhältnis Gottes Sohn ist und göttliche Macht besitzt auf eine Ihm allein eignende und andere überragende Weise, **4.** aus früheren Darlegungen ist zu wiederholen, daß Christus das Leben selbst und der Fürst des Lebens ist, daß Er das Leben hat in sich selbst Joh. 5, 26, der Urheber des Lebens Apg. 3, 15 und das ewige Leben ist 1. Joh. 5, 20 usw. § 97. **E.** Gegen die Stelle 1. Petr. 3, 18, wo es heißt, daß Christus lebendig gemacht sei nach dem Geist, wenden die Photinianer ein, daß hier nicht der Geist Christi gemeint sei, sondern der Geist d. i. die Kraft Gottes. Es ist zu antworten: Aus der Entgegensetzung von Fleisch und Geist an dieser Stelle erhellt, daß unter Geist Christi göttliche Natur verstanden werden muß. Vergl. Röm. 1, 3. 4. 1. Kor. 15, 46 § 98 (60. 70).

1. Petr. 3, 18.

XXXV. IV. Dem Sohne Gottes wird die Erlösung des menschlichen Geschlechtes zugeschrieben, welche ebenfalls ein Gott allein eignendes Werk ist Ps. 49, 8. Jes. 59, 16. Kap. 35, 4. Kap. 45, 17. Kap. 63, 3. Apg. 20, 28. 2. Kor. 5, 19 § 99. Daß die Erlösung ein Gott allein eignendes Werk ist, geben die Photinianer zwar zu, aber gotteslästerlicherweise bestreiten sie es, daß Christus uns durch Seinen Tod das ewige Leben erworben und für unsere Sünden genug getan hat § 100. Es beweisen aber diese himmlische Wahrheit unzählige Sprüche der heiligen Schrift, wie Jes. 63, 3. Apok. 19, 13. Röm. 5, 10. 2. Kor. 5, 18. Kol. 1, 20. Ebr. 1, 3. Matth. 26, 28. Jes. 53, 4. 5. Gal. 2, 21. Luk. 1, 71. 1. Mos. 3, 15. Röm. 5, 6. 1. Kor. 15, 54. 55. Ebr. 2, 14. Hos. 13, 14 usw. § 101.

IV. Dem Sohne Gottes wird die Erlösung des Menschengeschlechts zugeschrieben.

XXXVI. V. Dem Sohne Gottes wird ferner die Einsetzung des Predigtamtes und die Sammlung der Kirche zugeschrieben (ein ebenfalls

V. Ferner wird dem Sohne Gottes

die Sammlung der Christenheit zugeschrieben.

Gott allein eignendes Werk; denn es ist dazu die Kraft, die Herzen umzuschaffen und die Macht, sie gegen alle Feinde, auch gegen die der Hölle zu schützen, erforderlich Ps. 68, 12. Ps. 147, 15. Jes. 6, 8. Kap. 41, 27). Matth. 10, 5. Kap. 28, 19. Mark. 6, 7. Kap. 16, 15. Joh. 20, 21 usw. Es ist Christus, welcher Seine Diener sendet, als der HErr der Ernte Matth. 9, 38 und Er verleihet ihnen den Heiligen Geist Joh. 20, 22, Er ist der Bräutigam 2. Kor. 11, 2, die anderen (Ü.: z. B. Johannes der Täufer) sind die Freunde des Bräutigams Joh. 3, 29 usw. § 102.

VI. Die Sendung des Heiligen Geistes.

VI. Dem Sohne Gottes wird die Sendung des Heiligen Geistes zugeschrieben Luk. 24, 59. Joh. 15. 26. Kap. 16, 7. Kap. 20, 22, welcher deshalb der Geist Christi heißt 1. Petr. 1, 11. Obwohl die Gläubigen in der ersten Zeit der Kirche den Heiligen Geist durch Auflegung der Hände seitens der Apostel empfingen Apg. 8, 17, so sagt doch die heilige Schrift nirgendswo, daß die Apostel den Heiligen Geist gesendet haben, und der Grund ist, daß die Sendung in der Zeit eine Offenbarung des unzeitlichen (ewigen) Ausgehens des Heiligen Geistes ist § 103.

VII. Die Sendung der Engel.

VII. Dem Sohne Gottes wird die Sendung der Engel zugeschrieben Matth. 13, 41. Kap. 24, 31 usw. Apok. 1, 1. Kap. 22, 6. 16, weshalb sie auch dem Sohne Gottes untertan sind Eph. 1, 21. 1. Petr. 3, 22 usw. Die Sendung der Engel ist ebenfalls ein nur Gott eignendes Werk, weil die Engel höher stehen als die übrigen Geschöpfe, weshalb auch an vielen Orten in der heiligen Schrift die Sendung von Engeln Gott, nirgendswo aber den Menschen zugeschrieben wird. Siehe 1. Mos. 19, 13. Kap. 24, 7 und 40. Luk. 1, 19. Apg. 12, 11 § 104.

VIII. Die Vergebung der Sünden.

XXXVII. VIII. Die Vergebung der Sünden ist ebenfalls ein Gott allein eignendes Werk Ps. 103, 3. Jes. 43, 25. Luk. 5, 21, denn an Gott allein sündigen wir Ps. 51, 6. Dieselbe wird dem Sohne Gottes zugeschrieben Matth. 9, 2. Mark. 2, 5. Luk. 5, 20. Kap. 7, 48, ja in Seinem Namen wird wie Er befohlen die Sündenvergebung gepredigt Luk. 24, 47; auch hat Er seinen Aposteln die Macht gegeben, die Sünden zu vergeben Joh. 20, 23 § 105.

Einwand der Photinianer.

Auf den Einwand der Photinianer*) ist zu merken: **1.** daß die Vergebung durch Christum die ursprüngliche ist, die der Apostel und ihrer Nachfolger dagegen nur eine dienstmäßige, **2.** daß Christus die Vergebung gewährt als der Mittler, welcher sie durch das kostbare Lösegeld Seines Blutes erworben hat, die

*) Der Einwand lautet: auch die gläubigen Nachfolger der Apostel vergeben Sünden und können dies; eine derartige Vergebung wird man nicht mehr ein göttliches Gott allein zukommendes Werk nennen (Z. a. J. G.).

Apostel dagegen als die Haushalter über fremdes Gut 1. Kor. 4, 1. Christus hat diesen Schatz erworben und ist der HErr der Kirche d. i. des Hauses, in welchem dieser Schatz ausgeteilt wird Ebr. 3, 3. 6. Die Apostel sind nur Diener § 106.

IX. Der Schutz der Kirche gegen ihre Feinde.

XXXVIII. IX. Der Schutz der Kirche gegen alle Feinde, welches ein wahrhaft und rein göttliches Werk ist 1. Mos. 15, 2 u. 13. 2. Mos. 15, 13. 5. Mos. 32, 10 usw., wird dem Sohne Gottes zugeschrieben Matth. 16, 18. Joh. 10, 28. Ps. 110, 1. 1. Kor. 15, 25 u. 26 § 107.

Joh. 17, 11.

Der Einwand der Photinianer, daß in Joh. 17, 11 Christus die Gläubigen dem Vater empfohlen habe, steht nicht entgegen. Vielmehr hat Er als Mittler sie dem Vater empfohlen und doch nicht selbst die Sorge für sie von sich fern gehalten; Christi Schafe sind in der Hand des Vaters, aber nicht darin allein, sondern auch in der Hand Christi Joh. 10, 28. Er ist alle Tage bei ihnen Matth. 28, 20; Sein Reich ist ewig Dan. 7, 14 in Verbindung mit Joh. 17, 9. 10 § 108.

X. Die Auferweckung der Toten.

X. Ferner wird die Auferweckung der Toten, welche ein Gott allein eignendes Werk ist (Jes. 26, 19. Röm. 4, 17. Hes. 37) dem Sohne Gottes in eigener Kraft zugeschrieben Hiob 19, 25.*) Joh. 5, 21. 28. 29. Kap. 6, 39. 40. 44. 54. Kap. 11, 25. 1. Kor. 15, 21. 22. 1. Theff. 4, 14. 16. § 109. Wenn aber auch Gottesmänner wie Elias 1. Kön. 17, 22. Elisa 2. Kön. 4, 33 ff., Petrus Apg. 9, 40, Paulus Apg. 20, 10. 12, Tote auferweckt haben, so haben sie dies doch nicht mit ihrer, sondern mit fremder Kraft vollbracht. Christus aber hat es getan durch eigene Kraft und als Befehlender, siehe Matth. 9, 25. Luk. 7, 15. Joh. 11, 43, und hat dadurch sich als den Sieger und HErrn über den Tod gezeigt, welcher nach Apg. 1, 18 die Schlüssel des Todes und der Hölle hat. Überdies waren jene Auferweckungen durch Gottesmänner nur vereinzelt stehende Fälle, Christo wird dagegen die allgemeine Auferweckung der Toten zugeschrieben § 110.

XI. Das Halten des Weltgerichts.

XXXIX. XI. Das Halten des Weltgerichts ist ein göttliches Werk, da es das Wissen der inneren Gedanken und die Gewalt der Vollstreckung erfordert, weshalb Gott allein zugeschrieben wird, daß Er der Richter der Welt sei 1. Sam. 2, 10. Ps. 7, 12. Ps. 9, 9. Apg. 17, 31, Röm. 2, 16. Dieses Werk wird dem Sohne Gottes zugeschrieben Jes. 45, 23 in Verbindung mit Röm. 14, 10. 11. Matth. 25, 31 ff. Joh. 5, 22. 27. Apg. 10, 42. 2. Tim. 4, 1 usw. § 111.

---

*) Hiob 19, 25 ist nicht beweiskräftig, da es wörtlich heißt: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und als letzter wird er sich auf dem Staube erheben." — Romberg, hiergegen siehe revidierte Bibel, beurteilt von Lieberknecht. Cottbus 1901, Gotthold-Expedition Seite 13—18. (R. F.)

Wenn von Christo auch den Aposteln einige Teilnahme an dem Richtergeschäft Matth. 19, 28 verheißen wird, so ist doch hinsichtlich der Gerichtsgewalt zwischen Christus und den Aposteln ein großer Unterschied. Denn Christus wird **1.** auch das Verborgene an das Licht bringen und **2.** den Befehl zur Vollstreckung des Urteils geben; **3.** Sein Thron ist die Rechte der göttlichen Allmacht und Majestät nach Ebr. 1, 13; **4.** Ihm ist (als Menschensohn) die volle Gewalt und Majestät gegeben laut Joh. 5, 27; die Apostel dagegen werden richten als Beisitzer **1.** nach dem Worte Seiner Lehre Dan. 7, 10. Apg. 20, 12. Röm. 2, 16, **2.** durch ihr Vorbild, **3.** durch ihren Beifall Apg. 15, 3, und so muß auch die Stelle 1. Kor. 6, 2. 3 verstanden werden § 112 ([61]).

XII. Unser Heil und unsere ewige Seligkeit.

XL. XII. Unser Heil und unsere ewige Seligkeit, deren Verleihung ein Gott allein eignendes Werk ist Jes. 43, 11. Kap. 45, 21. Hos. 13, 9. 1. Tim. 1, 1. Kap. 2, 3 usw., wird dem Sohne Gottes zugeschrieben in Matth. 1, 21. 1. Mos. 49, 18. Hierher sind alle die Sprüche der heiligen Schrift zu ziehen, in denen Er Jesus, Heil, Heiland genannt wird. Ausdrücklich heißt es von Ihm in Apg. 4, 12, daß in keinem andern das Heil ist § 113. Dem steht nicht entgegen, daß in 1. Tim. 4, 16 auch von den Dienern gesagt wird, daß sie sich selbst und ihre Hörer selig machen: Es ist das Verhältnis ein völlig verschiedenes. Denn Christus macht selig als Quelle des Heils, da Er durch Seine eigene Macht die Seligkeit verschafft Jes. 35, 4. Joh. 10, 28. Ebr. 5, 9. Kap. 12, 2. Seine Diener aber machen selig nicht durch eigene Kraft, sondern nach Art von Haushaltern, Handlangern und Dienern 1. Kor. 4, 1, weil sie Gottes Wort verkündigen, welches eine Kraft ist, die da selig macht Röm. 1, 16 unter Vergleichung von Röm. 10, 17. 1. Petr. 1, 9 § 114.

Viertens dient die dem Sohne Gottes zukommende gottesdienstliche Verehrung zum Beweise Seiner Gottheit.

XLI. Die vierte und letzte Klasse von Beweisen der wahren Gottheit des Sohnes Gottes bilden diejenigen Sprüche der Schrift, welche für Christus Gottesdienst und göttliche Ehre fordern. In Jes. 42, 8 verbietet Gott, solche Ehre einem Geschöpfe zu geben und ist daher weit entfernt, dieselbe für einen bloßen Menschen zuzulassen § 115. Daß aber dem Sohne Gottes göttliche Verehrung zukommt, ergibt sich im allgemeinen aus Joh. 5, 22. 23; vergl. Ps. 8, 6. Dan. 7, 14. Ebr. 2, 7. 9 usw. § 116. Sodann ist insonderheit folgende Schlußfolgerung gerechtfertigt: Gottesdienst und göttliche Verehrung muß demjenigen gebühren und wird dem erwiesen, welchem in göttlicher Weise **1.** zu dienen und **2.** zu vertrauen ist, **3.** welchen man über alles lieben, **4.** und fürchten soll, **5.** auf welchen man hoffen, **6.** welcher angebetet, **7.** und gefeiert werden soll, **8.** welchem Danksagung darzubringen ist,

9. bei welchem man schwören kann, **10.** in dessen Namen wir getauft werden. Nun trifft aber dies alles bei dem Sohne Gottes zu. Folglich gebührt Ihm Gottesdienst und göttliche Verehrung § 117. Man muß aber jenes Erfordernis betonen, daß es sich um eine göttliche Weise des Dienens, Vertrauens, Liebens, Fürchtens, Verehrens hier handelt, welche niemandem außer Gott zu erweisen ist § 118. Von einem solchen Dienen handelt 5. Mos. 6, 13. Matth. 4, 10 § 119. Von einem solchen Vertrauen lehrt Jer. 17, 5. 7. Ps. 11, 1. Ps. 146, 5. Spr. 16, 20 § 119. Das Vorbringen der Photinianer steht dem nicht entgegen, daß in das Gott gegenüber gebotene Fürchten und Vertrauen mitunter solche Personen und Dinge eingeschlossen werden, welche anerkanntermaßen an dem Wesen Gottes keinen Teil haben 1. Sam. 12, 18. 2. Mos. 14, 31. Apg. 20, 32. Ephes. 6, 10; mit diesen beiden letzten Stellen wollen sie wenigstens den auf die unpersönlichen Dinge sich beziehenden Teil ihrer Behauptung beweisen § 120. Die Berufung auf 1. Sam. 12 wird nämlich durch die Erwiderung widerlegt, daß der Sinn der Stelle keineswegs ist, als ob das Volk den Samuel auf dieselbe Weise wie Gott gefürchtet habe, denn Gott fürchteten sie nach der ersten Tafel, den Samuel aber verehrten sie als einen solchen Diener Gottes, dessen Gebete sich ihnen als wirksam bei Gott erwiesen hatten. Christo dagegen wird religiöse Verehrung nach der ersten Tafel zugestanden, indem Ihm alle Arten des Gotteskultus erwiesen werden § 121. Was ferner die Stelle 2. Mos. 14, 31 betrifft, wo es heißt, daß die Israeliten dem HErrn und Seinem Knechte Mose geglaubt haben, so ist zu merken, daß es sich dort nicht um den Glauben handelt, der in der Zuversicht des Herzens besteht, sondern um Erkenntnis und Beifall, mit welchem wir demjenigen Glauben schenken, was uns im Namen Gottes berichtet wird. Die hebräische Präposition Bêth muß also an jener Stelle wie die Präposition Lāmĕd verstanden werden, in Gemäßheit des Allegats in Joh. 5, 46. Wenn aber die Schrift den Glauben an Christus fordert, so will sie, daß wir auf Ihn unsers Herzens Zuversicht setzen § 122. Auf die Anführung der Stellen Apg. 20, 32 und Ephes. 6, 10 wird erwidert, daß darin nichts, was dem Wesen Gottes nicht angehört, in die göttliche Verehrung eingeschlossen wird §§ 123. 124.

Einwand der Photinianer.

2. Mos. 14, 31.

XXXXII. Daß man Gott lieben soll von ganzem Herzen, von ganzer Seele usw., davon handelt 5. Mos. 6, 5. Wenn man aber Eltern, Kinder usw. lieben soll, so wird doch die Liebe derselben der Liebe gegen Gott untergeordnet und gehört nicht zur ersten, sondern zur zweiten Tafel der zehn Gebote § 125. Von der Furcht Gottes handelt 3. Mos. 19, 14. Kap. 25, 17. 5. Mos. 6, 2 usw. Daß man auf Gott

allein hoffen soll, erhellt aus Ps. 4, 6. Ps. 7, 2. 1. Tim. 6, 17, die Gottesfurcht gründet sich auf die göttliche Gerechtigkeit und Macht, die Hoffnung dagegen auf die göttliche Barmherzigkeit und Wahrheit § 126. Daß man Gott allein anbeten soll, ergibt sich aus Ps. 50, 15. Ps. 105, 1—4 § 127. Es räumen übrigens die Photinianer ein, daß Christus in allen Nöten von uns angerufen werden könne, ja sie schließen diejenigen, welche Christum nicht anbeten, von der Christenheit aus; allein sie machen den Zusatz, daraus könne keineswegs die göttliche Natur des Sohnes bewiesen werden, weil alle Christo erwiesene Ehre sich auf Gott beziehe und weil darin Christus Gott untergeordnet sei. Es ist auf dieses zu erwidern: **1.** wir nehmen das Zugeständnis an, daß wer Christum nicht anbetet, kein Christ sei, **2.** wir behaupten, daß hieraus auch die Gottheit Christi erwiesen wird, weil es notwendig ist, daß jemand, dem Anbetung gebührt, wahrer Gott ist, **3.** wir lassen es auch zu, daß die Christo erwiesene Ehre sich auf Gott bezieht, weil Christus mit dem Vater und dem Heiligen Geiste ein einiger Gott ist und mithin in einer Anbetung zugleich mit dem Vater und dem Heiligen Geiste anzubeten ist, **4.** wir nehmen in Abrede, daß Christus nach der göttlichen Natur Gott dem Vater untergeordnet sei, mit andern Worten, daß Er kleiner oder geringer sei § 128. Daß Gott allein zu feiern ist als die Quelle alles Guten, desgleichen daß Gott allein als dem höchsten Geber guter Gaben Danksagung zukommt, lehrt die heilige Schrift an vielen Stellen § 129.

Einwand der Photinianer, daß Christus in der Ihm zu erweisenden göttlichen Ehre Gotte untergeordnet bleibe.

XLIII. Daß man nur bei dem Namen Gottes schwören soll, sieht man aus 2. Mos. 23, 13. 5. Mos. 6, 13. Kap. 10, 20. Jes. 65, 16. Dem steht nicht entgegen, daß gesagt wird 1. Mos. 42, 15: es habe Joseph bei dem Leben Pharaos, 5. Mos. 4, 26 und Kap. 30, 19: „Moses bei Himmel und Erden“ und 1. Sam. 20, 3: „David bei der Seele Jonathans“ usw. geschworen. Denn wir behaupten, daß dies keine religiöse Eide, sondern menschliche Beteuerungen und starke Versicherungen waren § 130. Endlich werden wir nur im Namen Gottes getauft. Denn wie die Beschneidung im Alten Testament der Bund zwischen dem wahren Gott und dem beschnittenen Menschen war, so ist es auch die Taufe, vergl. Kol. 2, 11. 12. 1. Petr. 3, 21; wie wir getauft werden, so beten wir an. Die Photinianer erwidern, es heiße 1. Kor. 10, 2, daß die Israeliten auf Moses, und in der Apg. 19, 3, daß einige Jünger auf die Taufe des Johannes getauft seien, obwohl Moses nicht Gott, die Taufe Johannis keine Person war § 131. Es ist zu erwidern: **1.** das Wort Taufe in 1. Kor. 10, 2 kann nicht die Bedeutung der neutestamentlichen Taufe haben, **2.** der Apostel sagt nicht

1. Mos. 42, 15.
5. Mos. 4, 26.

einfach, daß die Israeliten auf Moses, d. i. in Mosis Namen getauft seien, sondern er fügt hinzu „mit der Wolke und dem Meere“, **3.** daß das neutestamentliche Tauffakrament weder im Namen des Apostels Paulus noch eines anderen verwaltet werden kann 1. Kor. 1, 13. Also **4.** wenn es von den Israeliten heißt, sie seien auf Moses getauft, so bedeutet dies, daß sie dazu verpflichtet worden seien, dem Moses als Verkündiger einer himmlischen Lehre und solcher Gebote, die er im Namen Gottes aussprach, Glauben zu schenken 2. Mos. 14, 31 § 132. Inbetreff des Spruches Apg. 19, 3 sagen wir, daß es etwas anderes ist, auf den Namen Johannis getauft zu werden, als auf die Taufe Johannis; letzteres berichtet die heilige Schrift,*) ersteres nicht, sondern vielmehr sinngemäß. Das Gegenteil in 1. Kor. 1, 13 § 133. Es bezeichnet übrigens die Redeweise, „auf Christum oder in Christi Namen getauft werden“ **1.** die göttliche Einsetzung, **2.** die Kraft der Taufe, **3.** den göttlichen Bund, **4.** unsere Verpflichtung § 134 (62).

Beweis, daß Christo göttliche Verehrung zukommt, weil uns geboten ist I. Ihm zu dienen Jes. 42, 1,

XLIV. Bisher haben wir die verschiedenen Betätigungen eines wahren Gotteskultus als Obersatz besprochen, jetzt gehen wir zu der Anwendung derselben auf Christum über, um in der Weise des Untersatzes zu zeigen, daß diese Christo zustehen. I. Daß Christo gedient werden muß, erhellt aus Ps. 72, 11. Dan. 7, 14 usw. und zwar ist Ihm in der Gott zukommenden Weise zu dienen, weil **1.** alle Völker Ihm nach Dan. a. a. O. dienen sollen, Er also aller HErr ist, **2.** sollen auch die Engel Ihm als dem Herzog der himmlischen Heerscharen dienen Matth. 4, 11, **3.** weil Er Jehova d. i. der HErr genannt wird § 135. Dem steht nicht entgegen, daß Er auch „Knecht“ heißt Jes. 42, 1. Kap. 52, 13 usw.; es ist nämlich dies Eigenschaftswort nach Seiner menschlichen Natur und zwar für die Dauer der Selbstentäußerung des Sohnes Gottes zu verstehen Phil. 2, 7. Joh. 8, 34 f.;**) nach Ablegung dieses Standes der Selbstentäußerung und nachdem Er in Seine Herrlichkeit eingegangen ist, ist Er nicht mehr Knecht, sondern aller HErr Apg. 10, 36, da alle Gewalt im Himmel und auf Erden Ihm gegeben ist Matth. 28, 18 § 136; II. wird uns geboten, an Christum zu glauben Ps. 2, 12. Jes. 28, 16. Joh. 6, 29.

II. an Ihn zu glauben,

---

*) „Auf Johannis Taufe“ ist soviel wie „mit Johannis Taufe“, von welcher im 23. Lehrstück gehandelt werden und hier nur bemerkt wird, daß nach Vers 4 „mit Johannis Taufe getauft sein“ auf Christum, der nach Johannes kommen sollte, getauft sein (Z. a. J. G.).

**) Er nahm Knechtsgestalt an, um statt unserer, die wir der Sünde Knechte sind, dem Vater völligen Gehorsam zu leisten und uns dadurch frei zu machen (Z. a. J. G.).

Kap. 16, 9 und zwar mit einem Glauben an den Vater und an den Sohn Joh. 14, 1; ein Glaube, durch welchen wir der Vergebung unserer Sünden Apg. 10, 43, des Heils und des ewigen Lebens teilhaftig werden Joh. 3, 16 § 137; III. wir sollen Christum lieb haben Joh. 8, 42. Kap. 15, 14. 1. Kor. 16, 22 und zwar als Gott, so daß wir um Seinetwillen das Leben lassen sollen Matth. 19, 29 § 138. Wir müssen IV. Christum nach Kindes Pflicht fürchten 1. Kor. 10, 9. 22 und zwar ebenfalls als Gott, wie aus Luk. 12, 5 in Verbindung mit Apok. 1, 18 zu entnehmen ist § 139; V. wir sollen auf Ihn hoffen Jes. 14, 32. Matth. 12, 21 usw. Kol. 1, 27. 1. Theff. 1, 3 und zwar mit einer das ewige Leben von Christo erwartenden Hoffnung § 140;

III. Ihn zu lieben, IV. Ihn zu fürchten, V. auf Ihn zu hoffen,

XLV. VI. sollen wir Christum anbeten und anrufen Ps. 22, 28. Ps. 45, 12. Ps. 97, 7 in Verbindung mit Ebr. 1, 6. Apg. 22, 16. Phil. 2, 10, welches auch die Beispiele Matth. 15, 22. 25. Kap. 20, 30 usw. Apok. 5 beweisen. Es steht dem nicht entgegen, daß von Christo selbst oftmals gesagt wird, daß Er gebetet habe; denn dies ist nach Seiner menschlichen Natur und im Stande der Selbstentäußerung zu verstehen, jetzt aber im Stande der Erhöhung wird Er als Gott und Mensch in einer Person angebetet § 141. Auf die Einwendungen der Photinianer, daß der Vater als die erste Ursache des Heils, der Sohn als die zweite angerufen werde, wofür sie sich auf 1. Kor. 8, 6 berufen, ist zu antworten: **1.** daß in diesem Spruch keine Ungleichheit festgesetzt ist, **2.** daß wie eine Ehre Joh. 5, 23, so auch die Anbetung eine und ungeteilt sein soll, **3.** daß Christus der Anfänger des Glaubens Ebr. 12, 2, der Anfang und das Ende Apok. 1, 8, das Heil, unser Heiland usw. genannt wird, **4.** daß Er mit derselben Kraft wirkt, wie der Vater Joh. 5, 19, **5.** daß das Amt des Mittlers göttliche Macht zur Voraussetzung hat, **6.** daß die heilige Schrift nur eine religiöse Anbetung gelten läßt, **7.** daß, wenn Christus nur wegen einiger außerordentlicher Gaben angebetet werden könnte, auch die Heiligen angebetet werden dürften, was doch die Photinianer nicht zulassen § 142;

VI. Ihn anzubeten,

XLVI. VII. daß uns geboten wird, Christum zu feiern Ps. 72, 15. 17. Röm. 9, 5, dazu dienen auch zum Beweise die Beispiele Matth. 21, 15. 16, nach Ps. 8, 3. Apok. 5, 11 bis 14 und zwar mit Gottes Lob Jes. 6, 3. Joh. 12, 41; VIII. sollen wir Ihm Dank sagen, und zwar als dem Geber aller guten Gaben Kol. 3, 17. Apok. 5, 11. 12 § 143; IX. der Apostel schwört bei Ihm in Röm. 9, 1; X. wir werden auf (in) Seinen Namen getauft Matth. 28, 19. Gal. 3, 27 usw. und zwar in demselben Verhältnis, wie auf (in) den Namen des Vaters und des Heiligen Geistes § 144.

VII. Ihn gottesdienstlich zu feiern, VIII. Ihm zu danken, IX. bei Ihm zu schwören, X. in Seinem Namen getauft zu werden.

Einwürfe der Photinianer gegen die Annahme einer göttlichen und menschlichen Natur in Christo: 1. aus der gesunden Vernunft,

XLVII. Zunächst wenden die Photinianer oder Neu-Samosatenianer ein, daß die Annahme einer göttlichen Natur in Christo mit der gesunden Vernunft und der heiligen Schrift in Widerspruch stehe und zwar mit der gesunden Vernunft, weil **1.** zwei in ihren Eigenschaften sich entgegenstehende Wesen nicht in einer Person verbunden werden könnten und die Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur solche Gegensätze seien, z. B. sterblich und unsterblich sein, einen Anfang haben und ohne Anfang sein usw., **2.** weil zwei Naturen, deren jede für sich eine Person ausmacht, nicht in einer Person vereinigt werden könnten, so daß sie zwei Personen, also zwei Christi, in der Vereinigung sein würden, wobei sie denn noch geltend machen, daß das Gleichnis von Körper und Seele, aus deren Verbindung ein Mensch wird, hier nicht zutreffe, weil keiner dieser Teile für sich eine Person bilde, wie die göttliche und die menschliche Natur es tue § 145. — Wir antworten und zwar zu **1.**: Man darf **1.** das Urteil der verderbten Vernunft nicht hören, wenn sie der Wahrheit göttlicher Aussagen, welche in ausdrücklichen Worten der heiligen Schrift vorliegen, zu widersprechen sich unterfängt, zumal wo es sich um das höchste Geheimnis des Glaubens handelt § 146; man darf **2.** nicht nach unserm Fassungsvermögen ermessen, was von Gott geschehen oder nicht geschehen kann, da Gott mehr kann, als wir verstehen Ephes. 3, 20, **3.** die göttliche und die menschliche Natur sind nicht eigentliche Gegensätze, und es sind daher auch die Eigenschaften beider Naturen miteinander nicht unverträglich, **4.** aus den Verbindungen von Leib und Seele, Feuer und Eisen erhellt, daß zwei an und für sich und nach ihren Eigenschaften tatsächlich verschiedene Wesen verbunden werden können, so daß eine Person oder ein Ding vermöge der Zusammenpaarung daraus wird § 147. Zu **2.**: Wenn auch **1.** die Vernunft es für unmöglich erklärt, daß zwei Naturen in einer Person vereint werden, so sagt doch die heilige Schrift das Gegenteil, und diese verdient den Vorzug, **2.** die Photinianer setzen fälschlich voraus, daß die menschliche Natur Christi vor der Aufnahme in das persönliche WORT, ein für sich bestehendes Dasein gehabt habe. Damascenus im dritten Buch seiner Glaubenslehre Kap. 9 sagt treffend folgendes: Die menschliche Natur Christi, d. i. das Fleisch Christi, ist nicht für sich bestehend, auch nicht eine andere Person geworden neben dem persönlichen WORT usw., mit andern Worten sie ist nicht selbständig, noch beiständig, sondern innenständig, indem sie ihren Bestand hat in dem Bestande des persönlichen WORTs, **3.** wir räumen ein, daß das Gleichnis von Seele und Leib, welche im Menschen vereinigt sind, die Vereinigung der beiden

Naturen in Christo nicht allseitig deckt, daraus folgt aber nicht, daß deshalb nun sofort das ganze Geheimnis widerlegt sei; denn wir gründen unsere Lehre nicht auf jenes Gleichnis, sondern benutzen es nur zu einiger Erklärung, während die hinlänglich sichere Begründung in der heiligen Schrift liegt § 148.

2. aus der heil. Schrift,

XLVIII. Daß die Vereinigung der beiden Naturen in Christo auch der heiligen Schrift widerstreite, bemühen sich die Photinianer daraus zu beweisen **1.** daß die heilige Schrift uns nur e i n e n natürlichen Gott verkünde, worauf zu antworten: Die Dreieinigkeit der Personen schließt die Einheit des Wesens nicht aus, und dieselbe Schrift, welche bezeugt, daß nur e i n Gott ist, offenbart, daß in der Gottheit drei Personen sind, **2.** daß die heilige Schrift Christum als wahren Menschen bezeichne und dadurch von der Gottheit ausschließe. Es ist zu antworten: die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung bestreiten wir; denn beides sagt die heilige Schrift, nämlich, daß Christus wahrer Mensch und derselbe auch wahrer Gott ist, **3.** daß die heilige Schrift bezeuge, was Göttliches in Christo sei, das habe Er als Geschenk vom Vater Matth. 28, 18. Phil. 2, 9. 1. Kor. 15, 27. Es ist zu erwidern: In diesen Sprüchen werden Mitteilungen von Gaben an die menschliche Natur erwähnt, und diese Mitteilung setzt das Teilhaben an der göttlichen Herrlichkeit und Majestät voraus, mithin auch an dem göttlichen Wesen vermöge ewiger Zeugung, **4.** die heilige Schrift bezeuge, daß Christus alle Seine göttlichen Werke stets nicht sich oder Seiner göttlichen Natur, sondern dem Vater zuschreibe, so daß eine göttliche Natur in Christo entbehrlich sei. Es ist zu erwidern: **1.** zu dem Amte des Mittlers ist die göttliche Natur unentbehrlich, **2.** Christus tut beides, Er schreibt — um die Wesenseinheit zu bezeugen — Seine göttlichen Werke dem Vater zu und doch stellt Er in Seiner Lehre sich als eine vom Vater wahrhaft unterschiedene Person hin Joh. 5, 17 und schreibt auch die göttlichen Werke wie dem Vater so gleicherweise sich zu Joh. 5, 19 § 149.

3. aus der Folgerung, daß die Gottheit Christi die wahre Menschheit desselben ausschließe.

XLIX. Die Photinianer sagen ferner, daß in einer Verneinung der göttlichen Natur Christi ein zum Heil nützliches Geheimnis liege, weil sonst Seine wahrhafte Menschheit geleugnet werden müsse, da ja wahrer Mensch nicht sei, wenn eine menschliche Persönlichkeit fehle; wenn aber Christus nicht wahrer Mensch sei, so folge, daß Er nicht wahrhaft auferstanden sei. Sie fahren fort, ein solcher Glaube, daß Christus nur Mensch, nicht aber in Wahrheit Gott sei, bekräftige stark die Hoffnung auf unsere Seligkeit; denn daraus könnten wir entnehmen, daß wir ebenfalls dereinst zum Leben würden erweckt werden, voraus-

gesetzt, daß wir treu in Christi Fußstapfen wandeln. Es ist zu antworten: **1.** Nicht ein Geheimnis, sondern eine Gotteslästerung ist es, Christi göttliche Natur leugnen, **2.** mit solchem Leugnen geht alle Hoffnung und aller Trost uns verloren, da ja ein bloßer Mensch für unsere Sünden nicht genugtun konnte, **3.** die Behauptung, daß, wer als Mensch keine eigene Persönlichkeit habe, der sei kein wahrer Mensch, steht nicht nur im Widerspruch zu der heiligen Schrift, welche sagt: Christus ist wahrhaftiger Mensch, und welche dennoch Seiner menschlichen Natur keine von dem persönlichen WORT verschiedene Persönlichkeit zuschreibt, sondern jene Behauptung steht auch im Gegensatz zur gesunden Vernunft, weil nach dieser zum vollkommenen Wesen eines Dinges ein Mehr nicht erforderlich ist als das Vorhandensein seiner wesentlichen Grundlagen, wie es beim Menschen Seele und Leib sind. Andere bestimmen den Unterschied durch die Begriffe des bloßen Seins (Wesens) und des selbständigen Daseins, **4.** die Tatsache, daß die Persönlichkeit ihr Dasein in dem persönlichen WORTe hat, hebt mit der Aufnahme der menschlichen Natur in die Gottheit nicht das Wesen der ersteren auf, sondern vervollkommnet solche vielmehr, **5.** eine solche Hoffnung ist hinfällig, welche Christi Leben und Leiden nur als eine Entwicklung ansieht, nicht aber als ein Verdienst § 150. Im folgenden Paragraphen 151 wird aus dem Rakover Katechismus dargelegt, wie durch Beimischung des photinianischen der Gottheit Christi widersprechenden Irrtums fast ihre ganze Theologie durchsäuert wird und in § 152 wird die Bezeugung der wahren Gottheit durch die Väter der Urkirche nachgewiesen.

Die persönliche Besonderheit des Sohnes.

L. Die persönliche Besonderheit des Sohnes, mit andern Worten das Charakteristische Seines Daseins, ist, daß Er von Ewigkeit her vom Vater geboren ist. Solche ewige Zeugung des Sohnes vom Vater beweisen Ps. 2, 7. Ps. 72, 17. Spr. 8, 24. Mich. 5, 1 § 153. Von den Einwendungen der Photinianer ist oben unter XII und XIII gehandelt. Die Stelle Ps. 110, 3 wird mit Recht auf gläubige Christen bezogen § 154. Sodann wird auch die Zeugung des ewigen Sohnes durch alle die Sprüche bewiesen, in denen das WORT, die zweite Person in der Dreieinigkeit, Sohn Gottes genannt wird, weil Er von Ewigkeit vom Vater geboren ist. So wird Er genannt **1.** vom himmlischen Vater 2. Sam. 7, 14 usw. Ebr. 1, 5. Matth. 3, 17. Kap. 17, 5, **2.** von sich selbst Matth. 11, 27 und an manchen andern Stellen, **3.** vom Heiligen Geist, sofern dieser durch die Propheten und Apostel geredet hat, **4.** von den Engeln Luk. 1, 31. 35, **5.** von den Propheten, Aposteln, Evangelisten usw. § 155. Man muß sich aber genau merken,

Die Zeugung des Sohnes Gottes.

daß Christus der Sohn Gottes durch Zeugung ist, während wir es durch Annahme werden; denn Er heißt der eingeborene (Joh. 1, 14. 18. Kap. 3, 16. 18. 1. Joh. 4, 9) und eigene (Röm. 8, 32) Sohn Gottes § 156. Hierher sind auch als Beweisstellen die Sprüche heranzuziehen, in denen die erste Person, Gottvater, genannt wird „der Vater des Sohns“, Ps. 89, 27 in Verbindung mit Ebr. 1, 5 und zwar der eigene Vater, weil Er in einziger Weise, nämlich durch ewige Zeugung aus Seinem Wesen der Vater Christi ist. Daß diese ewige Zeugung mit jener Redeweise angezeigt wird, haben auch die Juden genugsam verstanden Joh. 5, 18 ff. Kap. 10, 33; weshalb auch ferner die heilige Schrift bezeugt, daß wir durch den Glauben Kinder Gottes werden Joh. 1, 12. Gal. 3, 26. Eph. 1, 5 § 157.

LI. Zur Bewahrheitung der Zeugung des ewigen Sohnes Gottes dienen auch solche Sprüche, in welchen der Sohn Gottes „das WORT“ heißt, 1. Mos. 1, 1. 2. 3. Ps. 33, 6. Joh. 1, 1. 14 usw. § 158. Der Sohn Gottes heißt aber „das WORT“ sowohl in bezug auf den Vater, als auch in bezug auf die Geschöpfe § 159. Die Erzeugung unsers Gedankens im Verstande hat einige Ähnlichkeit mit dem Verhältnis des „WORTS“ zm Vater, es ist jedoch dabei auch ein unermeßlicher und unendlicher Unterschied, welcher von Damascenus im ersten Buch seiner Schrift über den rechten Glauben dargelegt ist Kap. 6 und nach ihm im § 160 gezeigt wird ([63]). In bezug auf die Kreaturen wird der Sohn Gottes „das WORT“ genannt, weil der Vater durch Ihn alles erschaffen hat und Er Seinen Willen und das Geheimnis unsers Heils durch Ihn teils unter Bildern im Alten Testament, teils unmittelbar in der angenommenen Menschheit im Neuen Testamente uns offenbart hat § 161. Um die persönliche Besonderheit des Sohnes auszudrücken können auch solche Sprüche benutzt werden, in welchen Er das Ebenbild und der Abdruck des Vaters genannt wird 2. Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. Ebr. 1, 2. 3. Er ist aber als Ebenbild des Vaters wesenhaft und doch für sich bestehend, da Er nämlich dem Vater wesensgleich ist § 162. Auch wird der Sohn Gottes der Glanz der Herrlichkeit des Vaters in Ebr. 1, 3 genannt (vergl. Weisheit 7, 25. 26); denn wie der Glanz der Sonne von dieser in der Art hervorgebracht wird, daß Er gleichzeitig mit der Sonne zum Vorschein kommt und das Licht der Sonne genau ausdrückt, so ist der vom Vater geborene Sohn mit dem Vater gleich ewig und desselben Wesens. Nach dem Nizänischen Symbolum ist der Sohn Gott von Gott, Licht von Licht geboren. Es mögen auch solche Sprüche verglichen werden, in welchen Er das Licht, das wahre Licht genannt wird, z. B. Joh. 1, 4. 8. 9. Kap. 3, 19 § 163.

LII. Gegen die ewige Zeugung des Sohnes Gottes vom Vater bringen die Photinianer unter anderem folgende Beweisführung vor: Wenn Christus aus dem Wesen Gottes des Vaters geboren wäre, so würde die Geburt geschehen sein entweder aus einem Teil oder aus dem Ganzen dieses Wesens; ersteres ist nicht möglich, weil das Wesen Gottes völlig einfach und unteilbar ist, ebensowenig aber auch letzteres, weil der Vater nicht mehr der Vater wäre, da Sein Wesen nur in der Einzahl vorhanden ist und folglich nicht in mehr als einer Person vorhanden sein kann; also, schließen sie, ist eine Zeugung aus dem Wesen Gottes auf alle Art unmöglich. Dagegen ist zu merken, **1.** daß jene das Urteil der verderbten Vernunft den klaren Aussprüchen der heiligen Schrift, welche von der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes vom Vater handeln, mit Unrecht entgegenstellen, **2.** daß die Grundlage, auf welche die ganze Beweisführung sich stützt, dann nur statt haben würde, wenn es sich um ein endliches Wesen handelte, dagegen völlig unzutreffend ist, wo man von einem unendlichen und unermeßlichen Wesen ausgeht. Der Vater teilt durch die Geburt sein ganzes und dabei in der Einzahl bleibendes Wesen dem Sohne mit, und doch geht des Vaters Wesen durch solche Teilhaftmachung nicht verloren und schwächt sich auch nicht ab, weil es unendlich und unermeßlich ist. Es ist also das ganze und folgeweise ein und dasselbe göttliche Wesen im Vater, im Sohne und im Heiligen Geiste, und zwar im Vater als nichtgeborenes, im Sohne als geborenes, im Heiligen Geiste als ausgehendes (Ü.: oben Lehrst. 4 unter IX.) § 164.

Einwürfe der Photinianer gegen die Zeugung des Sohnes Gottes vom Vater.

LIII. Über diese Zeugung des Sohnes vom Vater ist noch folgendes zu bemerken: **1.** die Weise derselben ist völlig über unser Verstehen, über menschliche Vernunft und Fassungskraft und auch Gleichnisse, welche vorgetragen werden, machen keineswegs die Weise dieser Zeugung völlig klar, sondern deuten nur ein Weniges an von dieser dem Verstande unerreichbaren Sache § 165, **2.** die Zeugung ist verschieden von einer Erschaffung, **3.** sie ist eine wahrhafte und eigene Zeugung, **4.** nicht jedoch eine irdisch-natürliche, **5.** sie ist eine ewige, **6.** aus dem Wesen des Vaters. Hieraus ergibt sich folgende Beschreibung: Sie ist eine ewige Hervorbringung aus der Substanz des Vaters. Daß diese Zeugung des Sohnes Gottes von einer Erschaffung verschieden ist, erhellt daraus, daß **1.** erschaffen ein Machen von Etwas aus Nichts ist, das nicht das Wesen (die Substanz) des Schaffenden hat; der Sohn dagegen ist mit dem Vater eines und desselben Wesens und aus der Substanz des Vaters geboren, **2.** gebären ist eine Betätigung der Natur, erschaffen des Willens und folglich **3.** Zeugung

Bemerkungen zur Lehre von der Zeugung des Sohnes Gottes.

ist von Ewigkeit her, Erschaffung dagegen geschieht in der Zeit § 166.

LIV. Daß ferner diese Zeugung eine eigene und wahrhafte ist, erhellt daraus, daß darin das Sohnverhältnis wurzelt, welches ein eigenes und wahrhaftes ist, weil der Sohn Gottes, d. i. die zweite Person in der Dreieinigkeit, der eigene und eingeborne Sohn ist (Ü.: siehe oben unter L.). Ja vielmehr ist diese Zeugung vollkommener und wahrhafter als eine menschliche, weil Gott den Sohn als mit sich in demselben Wesen seiend zeugt, indem Er demselben sein nicht der Art, sondern der Zahl nach einheitliches Wesen mitteilt, während der Mensch dem Menschen, den er zeugt, ein nur der Art nach gleiches Wesen mitteilt § 167. Daher ist die Zeugung des Sohnes Gottes keineswegs uneigentlich zu verstehen; denn der Vater ist eigentlich Vater, der Sohn eigentlich Sohn § 168. Und dennoch ist diese Zeugung keine irdisch-natürliche, weil in solcher viele Unvollkommenheiten angetroffen werden, welche in Gott nicht statt haben, nämlich **1.** in der irdisch-natürlichen Zeugung wird dem Abkömmling nicht das ganze Wesen mitgeteilt, während das ganze Wesen, welches im Vater ist, auch im Sohne ist; **2.** die irdisch-natürliche Zeugung geschieht in der Zeit, dagegen hat der Vater den Sohn von Ewigkeit her gezeugt, **3.** die irdisch-natürliche Zeugung geschieht mittelst Veränderung unserer Substanz, während Gott unveränderlich ist, **4.** in der irdisch-natürlichen Zeugung sind die Sprößlinge außerhalb der Eltern, so daß sie von letzteren nicht bloß unterschieden, sondern abgetrennt sind, dagegen ist der Sohn Gottes im Vater und der Vater im Sohn, **5.** in der irdisch-natürlichen Zeugung sind Erzeuger und Sprößling gleichen Wesens, aber in der Gottheit sind der Vater und der Sohn ein und desselben Wesens § 169. Man darf also aus dem Satz, daß die Zeugung eine wahrhafte und eigene ist, nicht auf den weiteren Satz schließen, daß sie eine irdisch-natürliche sei. Man muß vielmehr zwischen der grammatischen Beschaffenheit des Wortes und der natürlichen — d. i. in den geschaffenen Dingen verwirklichten — Beschaffenheit des Dinges selbst unterscheiden. Eine Zeugung erhält ihren besonderen Charakter in dem für das Erzeugnis mit seiner Erscheinung bestimmten Endzwecke, und je mehr das Erzeugnis in seiner Gestalt dem Erzeuger nahe kommt, desto wahrer und vollkommener wird die Zeugung sein § 170. Es ist mithin aus den Spitzfindigkeiten, welche aus einer irdisch-natürlichen Zeugung gegen die ewige Zeugung des Sohnes abgeleitet werden, gegen dieses Geheimnis des Glaubens kein Schluß zu ziehen § 171.

Die Zeugung des Sohnes Gottes ist eine Zeugung im eigentlichen Wortsinne,

aber keine irdisch-natürliche,

LV. Man muß auch wohl merken, daß diese Zeugung eine ewige ist. Dies erhellt 1. aus dem zwischen Vater und Sohn bestehenden Verhältnis, denn der Vater, die erste Person, ist ewig, folglich auch, die zweite Person, d. i. der Sohn, 2. aus der Unwandelbarkeit Gottes. Es sind daher die Trugschlüsse der Irrlehrer hinfällig, z. B. folgende: Als der Vater den Sohn geboren hat, war dieser entweder schon, oder Er war noch nicht, ferner: die Geburt des Sohnes liegt entweder in der Vergangenheit, oder dauert noch gegenwärtig, ferner: der Gebärende ist vor dem Geborenen usw., denn diese Sätze können wohl bei einer Zeugung in der Zeit gültig sein, nicht aber bei einer ewigen Zeugung, da bei solcher jeder Gedanke an Zeitunterschiede ausgeschlossen ist §§ 172. 173. 174.

sie ist eine ewige Zeugung.

LVI. Daß der Sohn Gottes aus der Substanz des Vaters geboren ist, erhellt 1. aus dem Begriff einer wahrhaften Zeugung, 2. aus dem Nizänischen Bekenntnis, wo es heißt, daß der Sohn vor der ganzen Welt vom Vater geboren ist und aus dem Athanasianischen, welches statt „vom Vater“ die Fassung: „aus dem Wesen des Vaters“ hat § 175. Wenn nun die Frage aufgeworfen wird, ob ein göttliches Wesen ein anderes göttliches Wesen erzeuge, was Lombardus mit seinen zahlreichen Anhängern verneint, § 176, so muß man vor allem ermitteln, wie das Wort „Wesen“ gemeint ist. Ist es schlechthin (absolut) gemeint, als das allen drei Personen einheitlich gemeinschaftliche Wesen, so wird der Satz mit Recht verneint, daß ein Wesen ein anderes Wesen erzeuge; ist es dagegen als bestimmtes Wesen der einzelnen Personen gemeint, so ist es grundlos zu verneinen, daß das eine (mit der bestimmten Daseinsform im Vater abgeschlossen betrachtete) Wesen das andere (mit der bestimmten Daseinsform im Sohne abgeschlossen betrachtete) Wesen gebäre § 177. Der Sinn des in Frage gestellten Satzes ist, daß das Wesen des Vaters durch ewige Zeugung dem Sohne mitgeteilt ist, und diese Fassung desselben ist nicht so der Entstellung ausgesetzt, wie die vorhin erwähnte (Ü.: daß ein Wesen ein anderes erzeuge) § 178.

Der Sohn Gottes ist aus der Substanz des Vaters geboren.

LVII. Die griechischen Kirchenväter haben den Vater, weil Er von Sich selbst und nichtgeboren, mithin weder durch Zeugung noch durch Ausgehen (hauchen) Gott ist, „Gottdurchsichselbst“ und „Wesendurchsichselbst“ genannt, nicht aber deshalb, weil Er eine größere Vollkommenheit des Wesens habe, als der Sohn und der Heilige Geist. Vergl. Joh. 5, 26 § 179. Wenn dagegen Damascenus im ersten Buche seiner Glaubenslehre im dreizehnten Kapitel mit Rücksicht auf die Geburt des Sohnes vom Vater äußert, „der Vater sei zu bezeichnen als ein Unverursachter, der Sohn als ein Verursachter“ und wenn Eusebius im

vierten Buch seines Dem. Evang. sagt, daß der Sohn ein gewordenes Wesen (griech. usiumenos) sei, so ist es doch geratener, von derartigen Fassungen Abstand zu nehmen, damit nicht die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes darunter leidet § 180. 181. Zutreffender sagen die lateinischen Lehrer, der Sohn sei der Anfang vom Anfang, der Vater sei die erste Person dem Ursprung nach, nicht der Dauer nach § 180.

Der Sohn ist eine von den andern Personen in der Dreieinigkeit unterschiedene Person.

LVIII. Daß der Sohn in der allerheiligsten Dreieinigkeit eine von den andern Personen unterschiedene Person ist, wird bewiesen durch **1.** seine Zeugung vom Vater, **2.** das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Sohn, **3.** Seine Fleischwerdung, **4.** des Sohnes Sendung, **5.** die herrliche Gotteserscheinung und Offenbarung Matth. 3, 16. 17. Kap. 17, 5 usw., **6.** die ausdrückliche Unterscheidung Seiner Person von der Person des Vaters im Evang. Joh. 5, 31. 32. 37. Kap. 8, 17. 18, **7.** das innige Einssein des Vaters und des Sohnes Joh. 8, 29. Kap. 10, 38. Kap. 14, 10 usw., **8.** die Ihn unterscheidenden Namen, **9.** insbesondere Seine Benennung als „das WORT" (griech. logos usw. § 182 (64).

Gegenlehre.

LIX. Diejenigen, welche die Gottheit des persönlichen WORTes bemängeln, verneinen entweder die göttliche Natur des Sohnes Gottes und zugleich Seine Person, oder nur Seine göttliche Natur. Beides, die göttliche Person und die göttliche Natur des Sohnes Gottes, verneinen zunächst im allgemeinen alle, welche es bestreiten, daß drei in der Tat und Wahrheit unterschiedene Personen in der Einheit des göttlichen Wesens sind, z. B. die neueren Juden, Praxeas, Sabellius, Samosatenus, die Noëtianer, Patripassianer, Photinianer, Mohammedaner, Servet, überhaupt alle Anti-Trinitarier, von denen bisher die Rede war, in besonderer Weise diejenigen, welche behaupten, Christus sei nur ein bloßer, gewöhnlicher Mensch, in welchen der Vater den Logos eingehaucht habe, so Cerinth und Ebion §§ 183. 184, über welche in den §§ 185 und beziehungsweise 186 gehandelt wird, ferner die so eben erwähnten Samosatenus und Photin und Mohammed, welcher letztere um das Jahr 610 der christlichen Zeitrechnung lehrte, Christus sei zwar ein großer Prophet und Gesetzgeber, dem Gott selbst die Seele eingeblasen habe, aber doch nicht der wahre Gott usw. § 187, endlich Servet, dessen so eben und im vierten Lehrstück unter XIII gedacht worden, und die Schüler der Älteren, welche man als neuere Ebioniten, Samosatener, Photinianer bezeichnet, siehe am zuletzt angeführten Orte.

LX. Die Widersacher, welche dem Sohne Gottes zwar eine Persönlichkeit vor der Fleischwerdung zuschreiben, aber Seine göttliche Natur

verneinen, zerfallen wieder in zwei Gruppen; die eine verneint die göttliche Natur direkt und ausdrücklich, die andere indirekt. I. Arius, ein Priester zu Alexandrien um das Jahr 320 christlicher Zeitrechnung leugnete direkt die göttliche Natur Christi und wurde von der allgemeinen Synode zu Nicäa im Jahre 325 verdammt. Er lehrte: **1.** das persönliche Wort (der logos) sei ein Geschöpf, aber mit Gaben und Kräften ausgerüstet, durch welche es über die menschliche und Engel-Naturen erhaben sei, **2.** wegen dieser Gaben werde es der Sohn Gottes genannt, **3.** dieser sei geschaffen aus keinem der vorher seienden Dinge, **4.** nicht von Natur, sondern nur durch Annahme sei er Gottes Sohn, **5.** der Sohn Gottes sei mit dem Vater nicht eines und desselben Wesens, sondern anderen Wesens als der Vater, **6.** er sei nicht gleich ewig mit dem Vater, **7.** er habe weiter keine Gewalt, als welche ihm von Seiner Erschaffung her und durch Geschenk verliehen worden, **8.** er wisse die Geheimnisse des Vaters nur soweit ihm solche offenbart waren, **9.** im Fleische sei er nicht anzubeten, **10.** vermöge der Freiheit Seines Willens sei er zum Bösen wie zum Guten beanlagt gewesen, **11.** er sei in seinem Wesen leidensfähig und sterblich gewesen, **12.** er habe ein Reich, welches mit dieser Welt untergehen werde § 188. Zu einer Gruppe mit den Arianern gehören Eunomius und seine Anhänger. Dieser Eunomius, Schreiber des Arianers Aëtian, lehrte im Jahre 354, der Sohn sei dem Vater in der Gewalt und in den Werken ähnlich; man nannte daher seine Anhänger Anomoier (von dem griech. anomoios d. i. nichtgleich), auch Aëtianer, Eunomianer § 189. II. Indirekt wird die göttliche Natur des persönlichen WORTes verworfen von den Tritheiten (Dreigötterlehre); unter denselben ist das Haupt Val. Gentilis, welcher lehrte, es seien Götter, drei an der Zahl, die unter sich durch Verschiedenheit ihrer Wesen sich unterscheiden. Er wurde mit dem Tode durch Hinrichtung bestraft zu Bern im Jahre 1567 § 190.

Sechstes Lehrstück.

Vom Heiligen Geist.

I. Nachdem im § 1 angegeben, welche Ordnung in diesem Lehrstück bei der Darstellung befolgt ist, wird in den §§ 2 und 14 ausgeführt, daß die Verwechslung der Namen meistenteils sachliche Verwirrung in der Lehre selbst zur Folge hat und in § 3 die Vieldeutigkeit des Wortes „Geist" auseinandergesetzt, auch vorgetragen, in welchen Bedeutungen wir dasselbe bei Augustinus und Chemnitz finden § 4. Der Verfasser legt sodann selbst die Verschiedenheit des Wortsinns wie folgt dar: es wird dasselbe gebraucht **1.** von Gott und von göttlichem Tun, **2.** von Engeln, **3.** von Menschen, **4.** von vernunftlosen anderen Geschöpfen. Wenn das Wort „Geist" von Gott gebraucht wird, zeigt es entweder Sein Wesen, oder Sein Wirken an. Bezeichnet es das Wesen Gottes, so kommt dies in dreifachem Sinn vor: **a)** es drückt das den drei Personen der Dreieinigkeit gemeinsame Wesen aus, wie in Joh. 4, 24 in Beihalt von Jes. 31, 3, **b)** es kennzeichnet die göttliche Natur des Sohnes, so Röm. 1, 4. 1. Petr. 3, 18, **c)** es geht auf die dritte Person der Dreieinigkeit; in dieser Bedeutung wird es in dem Lehrstück, mit welchem wir uns gegenwärtig beschäftigen wollen, genommen § 5.

Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Geist".

II. Wenn das Wort „Geist" von göttlichen Betätigungen zu verstehen ist, so bezeichnet es **a)** den Zorn Gottes Apg. 9, 1. Hiob 4, 9. Ps. 139, 6 usw., **b)** göttliche Strafen, welche Wirkungen Seines Zorns sind Ps. 55, 9. Jes. 27, 8 usw., **c)** Wirkungen der Gnade, welche der Heilige Geist in den Menschen wirkt § 6. Wenn das Wort „Geist" Wirkungen der Gnade in den Menschen ausdrückt, so geschieht es entweder in einem allgemeinen, oder in einem besondern Sinne. **A.** In einem allgemeinen Sinn wird das Wort Geist erstens dem Fleische entgegengesetzt da, wo es solche geistliche Regungen bezeichnet, welche der Heilige Geist in den Gläubigen und Wiedergebornen wirket Ezech. 11, 19. Kap. 18, 31. Kap. 36, 26. Matth. 26, 41. Joh. 3, 6. Röm.

8, 1 ff., zweitens steht es im Gegensatze zum Buchstaben, unter welchem das Gesetz verstanden wird; dasselbe wird der Buchstabe, welcher tötet, genannt 2. Kor. 3, 6, weil es zwar Vorschriften, wie der Mensch handeln soll, aber nicht den Geist und die Kraft zum Vollbringen gibt. In diesem Gegensatz versteht man unter „Geist“ die Lehre des Evangelium, durch welche der Heilige Geist den Menschen aufrichtet; siehe Röm. 2, 27. 28. 29. Kap. 7, 6. 2. Kor. 3, 6. 7 usw. § 7. In welchem Sinne man übrigens auch unter dem Wort „Buchstaben“ die äußerliche Schale des Gesetzes, unter dem Worte „Geist“ dagegen den wahren und inneren Sinn des Gesetzes verstehen könne, wird im § 8 auseinandergesetzt ([65]). Unter die allgemeine Bezeichnung der vom Heiligen Geist ausgehenden Wirkungen der Gnade mit dem Worte „Geist“ kann man auch rechnen, daß man dasselbe für die Predigt des Evangelium — welche ein Dienst des Geistes ist 2. Kor. 3, 6 — gebraucht Jes. 11, 4. 2. Thess. 2, 8 § 9. **B.** In einem besonderen Sinne bezeichnet das für die Wirkungen der Gnade gebrauchte Wort „Geist“ **1.** die verschiedenen Gaben, welche der Heilige Geist in den Gläubigen wirkt, wovon 1. Kor. 12, 4 ff. Jes. 11, 2. Kap. 28, 6. Mal. 2, 15. Luk. 1, 80. Kap. 2, 40. Apok. 1, 4 usw. handeln, **2.** die besonderen Gaben, welche der Heilige Geist, als dieser auf die Apostel und die Gläubigen sichtbar ausgegossen wurde, wirkte Joh. 7, 39. Apg. 1, 5. Kap. 19, 2. 6 usw., **3.** die Gabe der Prophetie und die notwendige Weisheit im Lehren und Regieren 4. Mos. 11, 17. 1. Kön. 2, 9. Dan. 5, 12. 1. Kor. 14, 32 usw., **4.** das geistliche Einssein der Wiedergebornen mit Gott 1. Kor. 6, 17. Eph. 4, 3, **5.** Gesichte der Männer Gottes Ezech. 37, 1. Apok. 1, 10 usw. § 10.

Gebrauch des Wortes „Geist“ zur Bezeichnung von Engeln.

III. Wenn das Wort „Geist“ auf Engel angewendet wird, so bezeichnet es entweder ihr Wesen oder ihre Tätigkeit, ersteres entweder im allgemeinen, oder im besonderen Sinn; im allgemeinen Sinne, wenn die Engel überhaupt, also sowohl gute wie böse mit dem Namen „Geist“ zusammengefaßt werden, wie in Ps. 104, 4. Apg. 23, 8. Im besonderen Sinn wird das Wort gebraucht **A.** für gute Engel in Ebr. 1, 14, **B.** für die bösen Engel, welche Geister genannt werden **1.** ohne Zusatz 1. Kön. 22, 21. 2. Chron. 18, 20. Matth. 8, 16. Mark. 9, 20. Apg. 16, 18. Eph. 2, 2, **2.** „Geister von Gott“, weil sie als solche gut geschaffen sind und weil sie Gott noch untertan sein müßten 1. Sam. 16, 14 ff., **3.** „böse Geister“ Richt. 9, 23. 1. Sam. 16, 14 ff. Kap. 18, 10. Luk. 7, 21, **4.** „unsaubere Geister“ Sacharja 13, 2. Matth. 10, 1, **5.** wegen ihrer mannigfaltigen Einwirkungen werden sie auch mit entsprechenden Beiwörtern charakterisiert, z. B. „Geist der Lüge,

der Krankheit, der Hurerei usw. Hierher gehört auch der Gebrauch des Worts für „Gespenst", so Luk. 24, 37. 39.*)

Die Bedeutungen des Wortes „Geist", wenn es von Menschen gebraucht wird.

IV. Das Wort „Geist", wenn es von Menschen gebraucht wird, bedeutet **1.** einen solchen, welcher aus Eingebung des Geistes redet 1. Tim. 4, 1. 1. Kor. 12, 3 ff. (ü.: Apok. 14, 13), **2.** die Seele des Menschen Ps. 31, 6. Luk. 8, 55. Kap. 23, 46 usw., **3.** die Erhebung der wiedergeborenen und erneuerten Seele, in welcher der Mensch sich vom Heiligen Geiste leiten läßt Luk. 1, 47. Röm. 8, 16. Ebr. 4, 12 usw., **4.** Leben und Odem im Menschen Hiob 10, 12. Jak. 2, 26, **5.** die Lebensgeister in den Menschen 1. Mos. 45, 27. Richt. 15, 19 (ü.: 1. Sam. 30, 12), 2. Kor. 7, 13 usw., **6.** die Regungen des Herzens d. i. des Verstandes und Willens 2. Kön. 19, 7. Ps. 51, 12 usw. § 12. Auf andere Geschöpfe angewendet bedeutet das Wort „Geist" **1.** im allgemeinen die Geschöpfe, in welchen ein lebendiger Odem ist 1. Mos. 6, 17. Kap. 7, 15 usw., **2.** den Wind 1. Mos. 8, 1 und das hebräische Wort Ruach kommt in diesem Sinne nicht selten vor, **3.** die Kraft der Fortbewegung Ezech. 1, 20. Kap. 37, 7 § 13.

Woran kann man erkennen, daß man das Wort „Geist" in der Bedeutung des Heiligen Geistes zu verstehen hat?

V. Auf die Frage, woran man erkennen könne, wann das Wort „Geist" für die dritte Person der allerheiligsten Dreieinigkeit in heiliger Schrift gebraucht werde, ist zu antworten: das kann aus den Umständen des Textes ersehen werden § 15. Die Regel nämlich, daß überall, wo „Geist" im Neuen Testamente ohne Zusatz in betreff der Beschaffenheit des Geistes vorkomme, das Wort vom Heiligen Geiste zu verstehen sei, ist nicht allgemein zutreffend. Das Gegenteil erhellt z. B. aus Luk. 24, 37 § 16. Derselben Einschränkung unterliegt folgende andere Regel, daß die Apostel das Beiwort „heilig" oder den Artikel „der" hinzufügen, wenn sie die Person des Heiligen Geistes verstanden wissen wollen; das Gegenteil trifft nämlich zu in Eph. 4, 23. 1. Thess. 5, 19. Joh. 3, 5 usw., doch sind beide Regeln nicht ohne Wert § 17. Um diese Regeln zu verbessern, kann man den Zusatz machen: Überall, wo vom Geiste Gottes Dinge ausgesagt werden, welche für die dritte Person in der Dreieinigkeit nicht zutreffen und auf die göttliche Natur sich nicht beziehen, sind diese Aussagen von den Gaben und Wirkungen des Heiligen Geistes in den Menschen zu verstehen. So Joh. 7, 39. Hier heißt es: „der Heilige Geist war noch nicht da, denn Jesus war noch nicht verkläret." „Noch nicht da sein" trifft für die Person des

*) Z. a. J. G.: unter einem Geist der Lüge usw., des Schwindels Jes. 19, 14, sind eine Lüge usw., ein Schwindel aus Wirkung eines bösen Geistes und unter einem Gespenst ein Blendwerk, eine Truggestalt des Teufels zu verstehen.

Heiligen Geistes nicht zu, welcher ewig ist Ebr. 9, 14 und schon in den Propheten war 1. Petr. 1, 11. Die Stelle muß also von den Gaben verstanden werden, und zwar nicht von allen, sondern von solchen besonderen Gaben, welche der ersten Kirche eigentümlich waren. So kommt das Wort „Geist" für die Gaben des Heiligen Geistes auch vor in 1. Thess. 5, 19. Eph. 4, 30 § 18. Auf die weitere Frage: warum der dritten Person der Name „Geist" gegeben wird, dient zur Antwort: Es geschieht dies **1.** weil sie wahrer Gott, Gott aber Geist ist Joh. 4, 24, **2.** weil es die persönliche Besonderheit des Heiligen Geistes ist, daß derselbe von Ewigkeit her gleichsam als Odem, Hauch, vom Vater und Sohn ausgeht (Ü.: lat.: Geist = spiritus, d. i. Hauch und Odem, Atem), **3.** weil Er die geistlichen Regungen in den Menschen entzündet, **4.** weil der Wind, d. i. ein Hauch, welcher in bewegter Luft besteht, ein Bild des Geistes ist; denn obwohl des Windes große Kraft sich in seinen Wirkungen zeigt, so entzieht er selbst sich doch unsern Blicken; so erkennt man auch den Heiligen Geist an Seinen Wirkungen, obwohl Er von den Seinen nicht wahrgenommen wird; auf diese Ähnlichkeit weist Christus hin Joh. 3, 8 § 19. Weshalb aber sonderlich für die dritte Person der Gottheit die Bezeichnung „Heiliger Geist" gebraucht wird, obwohl auch Gott der Vater ein Geist und heilig ist, wird auf Grund von Augustin und Bernhard im § 20 gezeigt ([66]).

Der Heilige Geist als die dritte Person in der Dreieinigkeit.

VI. Der Heilige Geist ist die dritte Person; weil Er nämlich eine hervorgebrachte Person ist, so ist Er nicht der Vater, und weil Er nur hervorgebracht, nicht hervorbringend ist, so ist Er nicht der Sohn, die zweite Person § 21. Jedoch ist der Heilige Geist als die dritte Person nach Zeit, Natur, Würde nicht niedriger als der Vater und der Sohn, sondern nur nach Ursprung und Reihenfolge ist Er die dritte Person § 22. Daß aber der Heilige Geist wahrer Gott ist, wird dadurch bewiesen, daß Ihm **1.** göttliche Namen, **2.** göttliche Eigenschaften, **3.** göttliche Werke und **4.** Anspruch auf gottesdienstliche Verehrung zugeschrieben werden (daß derjenige, dem dies alles zugeschrieben wird, wahrer ewiger Gott ist, wurde bereits im fünften Lehrstück gezeigt) § 28.

Beweise, daß der Heilige Geist wahrer Gott ist: I. Seine göttlichen Namen.

Zu 1.

Daß dem Heiligen Geist göttliche Namen beigelegt werden, erhellt aus der Vergleichung von Stellen des Alten und Neuen Testamentes, woraus klar hervorgeht, daß Er Jehova (der HErr) genannt wird, siehe 2. Mos. 4, 12. 4. Mos. 12, 6. 2. Sam. 23, 3. 1. Kön. 18, 12 usw. in Verbindung mit 2. Sam. 23, 2. Sach. 7, 12. Apg. 1, 16. Kap. 28, 25. 2. Petr. 1, 21 usw. § 24. So kann man auch verbinden 5. Mos. 32, 12 mit Jes. 63, 11 und Ps. 78, 17, 18 mit Jes. 63, 10 usw. § 25. Ferner

wird der Heilige Geist im Neuen Testament auch Gott genannt, siehe Joh. 1, 13 in Verbindung mit Joh. 3, 6. 2. Petr. 1, 4. Vorzüglich sind aber zu beachten die Stellen Apg. 5, 3. 4. 1. Kor. 3, 16. 17. 1. Kor. 6, 19. 20. 1. Kor. 12, 4 usw, § 26.

Einwendungen der Photinianer.

VII. Die Photinianer wenden folgendes ein: I. mit dem Namen „Heiliger Geist" werde in den Schriften des Neuen Testaments das Evangelium Jesu Christi bezeichnet und sie suchen dies durch Verbindung der Stellen 1. Kor. 2, 9. 10, und 2. Tim. 1, 10 zu beweisen. Allein sie zeigen sich sehr unkundig, indem sie die erste Ursache mit der werkzeuglichen zusammenwerfen und somit das Untergeordnete mit dem Übergeordneten gleich stellen; denn die Schlußfolgerung: „Gott hat uns das Geheimnis unsers Heils durch Seinen Geist geoffenbart (1. Kor. 2, 10), geoffenbart hat Er es nach 2. Tim. 1, 10 durch das Evangelium, folglich sind der Heilige Geist und das Evangelium ein und dasselbe" — ist nicht stichhaltig. Der Heilige Geist ist vielmehr die erste Ursache, das Evangelium das Werkzeug dieser Offenbarung; denn der Heilige Geist handelt mit uns vermittelst des Wortes und durch dasselbe, II. mit dem Namen „Heiliger Geist" werde eine bestimmten Menschen geschenkte Gabe Gottes bezeichnet, indem Er das in unsere Herzen gegebene Angeld und Pfand unsers Erbes genannt werde 2. Kor. 1, 22. Ephes. 1, 14 und hieraus könne man schließen, daß der Heilige Geist nichts anderes sei, als eine im Herzen lebende feste und unbewegliche Zuversicht, das ewige Leben zu erlangen. Es ist zu erwidern, daß auch in diesem Vorbringen Untergeordnetes und Übergeordnetes zusammengeworfen wird. Der Heilige Geist wird in die Herzen der Menschen gesendet und bewirkt in denselben neue Regungen, und unter den Wirkungen der Gnade entzündet Er in ihnen auch die Hoffnung auf das zu erlangende ewige Leben; hieraus darf man aber nicht schließen, daß der Heilige Geist nichts anderes sei, als jene Zuversicht des Herzeus; dies ist ein Fehlschluß in welchem Ursache und Wirkung, der Heilige Geist und die von diesem im Herzen hervorgerufenen Regungen, zusammengeworfen werden § 27 ([67]), III. „der Heilige Geist sei eine Kraft Gottes." Es ist zu erwidern, daß die Gotteskraft nichts anderes ist, als das Wesen Gottes und Gott selbst, IV. „es werde dem Heiligen Geiste zugeschrieben, was eigentlich dem göttlichen Wesen zukomme," worauf zu erwidern ist, daß das göttliche Wesen nichts anderes ist, als Gott selbst § 28, V. auf die Einwendungen der Photinianer gegen die Stelle 1. Kor. 12, 4 ist zu merken **1.** daß der Apostel dem Heiligen Geist sowohl den Namen Gottes als auch eine eigentliche Tätigkeit Gottes und die größte Freiheit in Seinem Tun beilegt, a. a. O.

Vers 4. 5. 6 und 11, **2.** daß der Heilige Geist die Gaben zuteilt so, wie Er will und zwar solche Gaben, welche, wie sie dort aufgezählt werden, von keinem geschaffenen Menschen jemandem verliehen werden können, **3.** daß der Vater durch den Sohn und den Heiligen Geist wirkt, nicht als wären sie von Ihm im Wesen verschieden dienende Werkzeuge § 29.

Zu **2.**

II. Des Heiligen Geistes göttliche Eigenschaften.

VIII. Ferner wird die wahre Gottheit des Heiligen Geistes durch die Beilegung solcher Eigenschaften, welche dem Wesen Gottes eigen sind, bewiesen; um dies darzulegen und zu zeigen, werden nachstehend diese göttlichen Eigenschaften aufgezählt und dabei die Stellen der heiligen Schrift angegeben, welche bezeugen, daß das Wesen des Heiligen Geistes ein und dasselbe ist wie das des Vaters und des Sohnes § 30. Solche Eigenschaften des göttlichen Wesens, welche die heilige Schrift dem Heiligen Geist zuschreibt, in drei Klassen geordnet, sind in der ersten Klasse folgende: a) Geistigkeit, b) Unsichtbarkeit Joh. 3, 8, wenn bei Luk. 3, 22 Johannes der Täufer sagt, er habe den Heiligen Geist auf Christum herniederfahren sehen, so ist dies nicht so zu verstehen, als habe Johannes das Wesen des Heiligen Geistes selbst unmittelbar gesehen, sondern, da der Heilige Geist sich in der Gestalt einer Taube offenbarte, so sagt Er mit Recht, Er habe in dem Erblicken der Taube den Heiligen Geist selbst gesehen. Es wird sodann im § 31 auseinandergesetzt, weshalb der Heilige Geist sich in Gestalt einer Taube offenbarte,*) c) die höchste Einfachheit des Wesens, welche sich darin offenbart, daß der Heilige Geist in den Herzen der einzelnen Frommen wohnt und doch nicht zerteilt wird, sondern e i n Geist bleibt Ephes. 4, 4. Die Stellen 4. Mos. 11, 17 und 2. Kön. 2, 9 stehen nicht entgegen; denn aus dem Text ergibt sich, daß es sich in diesen Stellen um Gaben des Heiligen Geistes handelt, welche mannigfaltig sind und sich mehren, während der Heilige Geist selbst e i n e r und ungeteilt bleibt 1. Kor. 12, 4 § 32; d) Ewigkeit, welche nicht nur aus Ebr. 9, 14 sich

*) In Taubengestalt hat der Heilige Geist sich offenbart, weil Er in den Herzen der Auserwählten bewirkt, daß sie in wahrer Zerknirschung über ihre Sünden ächzen, den girrenden Tauben vergleichbar Jes. 38, 14. Kap. 59, 11, daß sie in wahrem Glauben wie die Tauben in Felslöcher sich verkriechen Hohel. 2, 14, d. i. in die Wunden Christi, des geistlichen Felsens 1. Kor. 10, 4, daß sie ohne Falsch sind, wie die Tauben Matth. 10, 16, endlich weil die Taube, welche Abends ein Blatt vom Ölbaum in die Arche Noahs brachte, ein Bild des Heiligen Geistes war, der am Abend der Welt in der Kirche die Lehre des Evangelium bringt 1. Mos. 8, 11 (Z. a. J. G.).

ergibt, wo der Geist (nach dem Grundtext) „ewig" genannt wird, sondern auch aus 1. Mos. 1, 2; nach dieser Stelle schwebte nämlich zu Anfang des Erschaffens, als alle Geschöpfe ihren Anfang nehmen sollten, der Geist auf dem Wasser; daß hier nicht der Wind, die Luft oder irgend eine andere Kreatur gemeint sein könne, erhellt am besten aus der gleichinhaltlichen Stelle Ps. 33, 6, außerdem aber auch aus anderen Gründen, welche im § 33 vorgetragen werden.*) Der Ewigkeit steht nicht entgegen die Stelle Joh. 7, 39, denn in dieser wird nicht von der Person des Heiligen Geistes gehandelt, welcher damals ja schon in Gestalt einer Taube von Johannes gesehen war Joh. 1, 32, sondern von Gaben d. i. von sichtbarer Ausgießung des Heiligen Geistes § 34 ([68]), e) Unveränderlichkeit. Wenn wir aber in Eph. 4, 30 gemahnt werden, den Heiligen Geist nicht zu betrüben, so redet hier der Apostel auf menschliche Weise von Gott; nach einer aus Augustin geschöpften Glosse kann man dies aber auch von den Gläubigen verstehen, welche durch das Sündigen der Menschen betrübt werden und wird auf diese Weise, weil sie mit dem Heiligen Geist eins sind, sozusagen, dieser selbst betrübt § 36, f) Unsterblichkeit Weish. 12, 1, g) Allmacht und Unendlichkeit Ps. 139, 6. Weish. 1, 7. Kap. 12, 1, wozu noch die Sprüche Joh. 14, 16. Röm. 8, 11 usw. zu führen sind. Es steht dem nicht entgegen

1.Sam. 16, 14. **A.** daß es in 1. Sam. 16, 14 heißt, Er sei von Saul gewichen, denn man muß Grade der göttlichen Gegenwart unterscheiden, sofern nämlich der Heilige Geist nach Seiner Machtgegenwart den ganzen Weltkreis erfüllt Weish. 1, 7, nach Seiner Gnadengegenwart dagegen nur in den Herzen der Gläubigen wohnt, welche Sein Tempel sind 1. Kor. 6, 19 § 37, **B.** daß von Ihm gesagt wird, Er sei auf Christum herab-

Matth. 3, 16. gefahren Matth. 3, 16. Mark. 1, 10. Luk. 3, 22 usw.; denn Er steigt nicht herab mit Veränderung Seines Aufenthaltsorts, sondern in der sichtbaren Taubengestalt offenbarte Er Seine Gegenwart, da ja Christus bereits vom Mutterleib her mit dem Heiligen Geiste erfüllt war Luk. 1, 35. Ps. 45, 8 und Ebr. 1, 9. Joh. 3, 34 usw. § 38.

IX. In zweiter Klasse schreibt die heilige Schrift dem Heiligen Geist folgende göttlichen Eigenschaften zu: **1.** Allmacht Jes. 11, 2. 2. Tim. 1, 7. 1. Kor. 12, 11. Matth. 12, 28. Apg. 10, 38 usw. § 39, **2.** Güte und Barmherzigkeit Ps. 143, 10. Neh. 9, 20. **3.** Gerechtigkeit, wie daraus erhellt, daß Er heilig genannt wird und auch weil Er durch die Sünden der Menschen nach Jes. 63, 10 erzürnt und nach Eph.

---

*) Vergl. oben viertes Lehrstück in der „weiteren Ausführung" §§ 125. 126. 127. (D. Ü.)

4, 30 betrübt wird, **4.** Weisheit und Allwissenheit 1. Kön. 8, 39. 1. Kor. 2, 10. 11. Jes. 11, 2 usw., **5.** die höchste Freiheit des Handelns 1. Kor. 12, 11. 2. Kor. 3, 17, **6.** Wahrheit Joh. 14, 17. Kap. 15, 26 usw. § 40. Zu einer dritten Klasse von Eigenschaften Gottes, welche die heilige Schrift dem Heiligen Geist beilegt, zählt man: **1.** Vollkommenheit, welche in dem Besitz aller der aufgezählten Eigenschaften liegt, **2.** göttliche Majestät Jes. 6, 3 ff. in Verbindung mit Apg. 28, 25. 26 usw. (Ü.: 1. Petr. 4, 14), **3.** Seligkeit. Die Mehrzahl dieser Eigenschaften faßt zusammen Weish. 7, 22 u. 23 § 41.

X. Daß das Wesen des Heiligen Geistes ein und dasselbe ist, wie das des Vaters und des Sohnes, folgern Gregor von Nazianz und Hieronymus daraus, weil Er der Finger Gottes genannt wird Luk. 11, 20, Cyrill aus 1. Joh. 3, 24. Kap. 4, 13; vgl. Joh. 14, 23. Über dies wird die Wesenseinheit des Heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne aus Joh. 16, 13. Matth. 10, 20. 1. Kor. 12, 11. 13 usw. bewiesen ([69]) § 42. Auch durch die persönliche Besonderheit des Heiligen Geistes, welche darin besteht, daß Er vom Vater und Sohn von Ewigkeit her ausgeht, wird die wahre Gottheit des Heiligen Geistes nach folgender Schlußfolgerung bewiesen: wer von Ewigkeit her von dem Vater und dem Sohne ausgehet ist wahrer Gott. Da nun der Heilige Geist von Ewigkeit her von dem Vater und dem Sohne ausgeht, so ist Er folglich wahrer Gott § 43.

Zu 3.

III. Die Gottheit des Heil. Geistes wird aus Seinen göttl. Werken bewiesen.

XI. Drittens wird die wahre Gottheit des Heiligen Geistes durch die Sprüche bewiesen, welche Ihm göttliche Werke zuschreiben § 44. Derartige sind **1.** die Schöpfung 1. Mos. 1, 2. Ps. 33, 6 § 45, **2.** die Erhaltung alles Geschaffenen Hiob 33 4. Ps. 104, 30 usw., **3.** das Wirken von Wundern 2. Mos. 8, 19. Matth. 12, 28 usw., wohin vornehmlich gerechnet werden muß, daß Er die Empfängnis seitens der Jungfrau Maria bewirkte (Ü.: Matth. 1, 18. Luk. 1, 35) § 46, **4.** die Gnadenwirkungen, welche der Heilige Geist sowohl in Christo, dem Haupte der Kirche, wirkte, als auch in den Gläubigen, als den Gliedern hervorruft. Zu ersteren ist zu zählen **a)** die Sendung Christi Jes. 48, 16. Joh. 13, 20, **b)** Seine Salbung Ps. 45, 8. Ebr. 1, 9. Jes. 42, 1. Matth. 12, 18. Joh. 3, 34. Apg. 10, 38, **c)** die Empfängnis Christi von dem Heiligen Geist im Mutterleibe der Jungfrau Maria; über dies wunderbare Werk wird an diesem Orte etwas weitläufiger gehandelt,*) **d)** die Führung Christi in die Wüste durch den Heiligen

*) Dies Wunder ist ein Dreifaches, 1. die von der Naturordnung abweichende Empfängnis, 2. die Reinigung der Masse, aus welcher der Sohn Gottes menschliche

Geist zur Eröffnung Seiner Amtstätigkeit Matth. 4, 1. Mark. 1, 12. Luk. 4, 1, e) die Hervorbringung derjenigen Wunder, welche Christus durch den Heiligen Geist vollbrachte; von diesen allen handelt Jes. 11, 12, vgl. Sach. 6, 12 und 3, 8. 9, wo unter dem Stein Christus verstanden wird, während die sieben Augen die Gaben des Heiligen Geistes sind. Die Siebenzahl ist die Zahl der Vollkommenheit, vgl. Apok. 5, 6 § 47.

XII. Die Wirkungen der Gnade, welche der Heilige Geist in den Auserwählten, als den wahren Gliedern Christi hervorbringt, sind vielfältig. Man kann dieselben in zwei Klassen teilen, nämlich **1.** solche Gaben des Heiligen Geistes, welche für alle zu ihrer Seligkeit notwendig sind, **2.** besondere Gaben, welche nur bestimmten Personen zur Erbauung der Kirche geschenkt werden. Von den Gnaden der ersten Klasse zeugt die heilige Schrift im allgemeinen, wenn sie von dem Wohnen und Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen spricht, wie in Joh. 7, 38. Apg. 15, 8. Röm. 8, 9. 10 usw. § 48. Von den einzelnen Arten dieser allgemeinen Gnadenwirkungen in den Gläubigen zeugt die heil. Schrift, wenn sie dem Heil. Geiste zuschreibt **A.** die Wiedergeburt, d. i. daß Er uns wiedergeboren werden läßt (ein nicht geringeres Werk als die Erschaffung Sach. 12, 10. Ebr. 10, 29), Joh. 3, 5. 6. Tit. 3, 5 usw. § 49, **B.** die Erneuerung Röm. 2, 29. Kap. 7, 6. Kap. 15, 16. 1. Kor. 6, 11. 2. Theff. 2, 13 usw. § 50. Zur Erneuerung werden gerechnet a) die Erleuchtung Jes. 11, 2. Jer. 31, 33. Joh. 16, 13. Ebr. 6, 4, b) die Erweckung zu einer kindlichen Zuversicht gegen Gott Röm. 8, 15. 2. Kor. 4, 13. Gal. 4, 6. 7 usw. § 51, c) die Anregung zum Gebet Joh. 4, 24. Röm. 8, 15. 23. 26 usw. § 52, d) die Tröstung Joh. 14, 16. Kap. 15, 26 usw. § 53, e) die Bekräftigung der inneren Gewißheit, daß Gott uns gnädig ist und wir Erben des ewigen Lebens sind Röm. 8, 16. 17. Kap. 15, 13 usw. § 54. Die besonderen Gaben, welche der Heilige Geist nur in bestimmten Personen zur Erbauung der Kirche wirket, werden vom Apostel recht eigentlich in 1. Kor. 12, 4. 5 ff. auseinandergesetzt § 55. Es sind dies a) die Einsetzung des Predigtamts 1. Mos. 6, 3. Joh. 16, 8. Matth. 10, 20. Apg. 7, 51 usw. § 56, b) die Ausgießung Seiner Selbst über die Apostel Matth. 3, 11. Apg. 1, 5. Kap. 2, 2 ff., c) die Enthüllung zukünftiger Geschehnisse Luk. 2, 26. Joh. 16, 13 usw., d) die plötzliche Wegrückung frommer Personen an einen andern Ort 1. Kön. 18, 12. Ezech. 3, 14 (Apg. 8, 39) e) die Aus-

---

Natur annahm, von dem Gift und dem Schmutz der Sünde, 3. die wunderbare Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, worüber am betreffenden Orte mehr (Z. a. J. G.).

rüstung mit Klugheit und anderen zum Regieren, besonders im obrigkeitlichen Amte, notwendigen Gaben 4. Mos. 11, 17. 1. Sam. 10, 6. 2. Mos. 31, 3. 4 § 57.

Zu 4.

XIII. Der vierte Beweis der Gottheit des Heiligen Geistes wird aus solchen Sprüchen gebildet, welche Ihm gottesdienstliche Verehrung zusprechen, nämlich **1.** daß man bei Seinem Namen schwören kann Röm. 9, 1, **2.** daß wir auf Seinen Namen getauft werden Matth. 28, 19, **3.** daß Er von den Engeln angebetet wird Jes. 6, 3. 5. 6. 8 ff. in Verbindung mit Apg. 28, 25. 26; in diesem Sinne wurden durch die Synode von Konstantinopel dem nizänischen Glaubensbekenntnis die Worte hinzugefügt, daß der Heilige Geist mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und zugleich geehret wird, **4.** daß gegen den Heiligen Geist eine besondere Sünde begangen wird Matth. 12, 31. Mark. 3, 29. Luk. 12, 10. 1. Joh. 5, 16. Hieraus wird endlich mit Recht geschlossen, daß wir, wie es dem apostolischen Glaubensbekenntnis gemäß ist, auch an den Heiligen Geist glauben müssen § 58.

Endlich wird IV., die Gottheit des Heiligen Geistes aus der Ihm zukommenden gottesdienstlichen Verehrung bewiesen.

XIV. Die persönliche Besonderheit des Heiligen Geistes ist Sein Ausgehen vom Vater und Sohne; dasselbe wird bewiesen durch Sprüche, **1.** welche wörtlich solches Ausgehen ausdrücken, wie Joh. 15, 26: „der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet", wohin auch zu deuten scheint Apok. 22, 1, **2.** in welchen der Heilige Geist der Geist des Mundes des HErrn, der Odem Seiner Lippen genannt wird Hiob 33, 4. Ps. 33, 6. 2. Thess. 2, 8, **3.** in welchen Er der Geist vom Angesicht des HErrn heißt Jes. 57, 16, **4.** und Geist aus Gott 1. Kor. 2, 12, **5.** in welchen ausgesagt wird, daß der Geist vom Vater und Sohn in der Zeit gesendet wird, weil solche Sendung in der Zeit eine Offenbarung Seines ewigen Ausgehens ist Jes. 44, 3 in Verbindung mit Joh. 7, 38. Ezech. 39, 29. Luk. 24, 49. Joh. 14, 26. Kap. 15, 26 usw., **6.** in welchen Er, wie in 1. Mos. 1, 2, der Geist Gottes genannt wird, weil Er der Geist des Vaters und des Sohnes ist, **7.** in welchen Er ohne Zusatz der Geist genannt wird § 59.

Welches ist die persönliche Besonderheit des Heiligen Geistes?

XV. Wenn nach der Bedeutung des Wortes „ausgehen" (griech. ekpóreusis) gefragt wird, dann muß man vor allem die Bedeutung des Zeitworts „ekporéuomai", „ausgehen" ermitteln. Dasselbe bezeichnet „eine Reise antreten", „reisen", „sich auf den Weg machen", „ausgehen" Petr. 3, 22. Matth. 25, 16. Die Septuaginta gebraucht es **1.** für das Entspringen von Strömen Gen. 2, 10, **2.** für das Wechseln des Aufenthaltsorts seitens der Menschen 1. Mos. 24, 11. 15, **3.** von dem Hervortreten Gottes im Wirken nach außen Ps. 68, 8. Mich. 1, 3,

1. Das „Ausgehen."

4. von dem Wechsel des Aufenthaltsorts, um sich zu offenbaren, seitens der Engel Sach. 2, 3, **5.** von der Geburt Richt. 8, 30, **6.** von dem Ausgehen des Wortes aus dem Munde 5. Mos. 8, 3 und so auch im Neuen Testament Matth. 4, 4. Kap. 15, 18, endlich **7.** in einem allgemeinen Sinn Sach. 5, 6. Kap. 6, 1. Hiob 38, 29. 1. Kön. 4, 33 usw. § 60. Um das erhabene Geheimnis des Ausgehens des Heiligen Geistes zu erklären, können von vorbezeichneten Bedeutungen die erste (in Anschluß an Apok. 22, 1 § 61) und die sechste (auf Grund der Stelle Jes. 59, 21) angewendet werden. Die zweite findet hier nicht statt § 63. Die dritte und die vierte können auch nicht benutzt werden; aus der fünften kann man entnehmen, daß zur Unterscheidung des Ausgehens des Heiligen Geistes und der Geburt des Sohnes auf die Wörter allein kein Gewicht gelegt werden kann und der Unterschied in einem verschiedenen Sinne der Wörter zu suchen ist, da ja das Wort ekporeusis (Ausgehn) auch von der Geburt gebraucht wird § 62.

XVI. Jenes nichtoffenbarte „Ausgehen" wird durch den Namen „Geist" erläutert; denn so geht der Heilige Geist vom Vater und Sohne aus, daß Er wegen der Beschreibung mit dem Ausdruck des „Ausgehens" der Heilige Geist und der Odem des Allmächtigen ist und heißt, wie denn auch dies Geheimnis durch einige vom Atmen des Menschen entnommene Ähnlichkeiten angedeutet wird §§ 64. 65. Wenn aber gefragt wird, wie die Geburt des persönlichen WORTes von dem Ausgehen des Heiligen Geistes sich unterscheidet, dann müssen wir uns dem Worte des heiligen Augustin, im 14. Kapitel des dritten Buches gegen den Arianer Maximin, anschließen: „Wer kann über diese Frage, welche eine übermenschliche Natur betrifft, Aufschluß geben!" § 66. Man kann indessen hervorheben, daß die heilige Schrift das Wort „ausgehen" vom Sohne Gottes niemals gebraucht, weder um Seine ewige Geburt auszudrücken (obwohl sonst dies Wort, wie unter XV. gezeigt wurde, von dem, was man eigentlich Geburt bei den Menschen nennt, gebraucht wird), noch zur Bezeichnung Seiner Geburt in der Zeit von einer Jungfrau, noch zur Veranschaulichung Seiner Sendung in das Amt § 67. Im § 68 wird die Ansicht Augustins von dem Unterschied der Zeugung des Sohnes und dem Ausgehenlassen des Heiligen Geistes mitgeteilt und in § 69 die des Cameracensis, des Thomas von Aquino und anderer Scholastiker, welche in der Mehrzahl sich mit dem Satz zu helfen suchen, das Ausgehen des Sohnes vom Vater geschehe gleichsam durch Denkkraft, das des Heiligen Geistes gleichsam durch Willenskraft. Obwohl auch Basilius und Gregor von Nazianz sich dieses Gleichnisses bedienen, so wird doch mit demselben der Unterschied zwischen Geburt

2. Wie unterscheiden sich Geburt und Ausgehen?

und Ausgehenlassen nicht genau ausgedrückt; denn beide Entstehungsarten bleiben ein unbegreifliches und nichtoffenbartes Geheimnis § 70. Scotus meint, die Zeugung des Sohnes sei ein Akt der Natur, das Ausgehenlassen des Heiligen Geistes eine freie Hervorbringung der Liebe § 71. Wirklich ist es aber das Richtige zu sagen, daß wir in dem Dunkel dieses Lebens nicht wissen und daher eigentlich und genau nicht angeben können, worin der Unterschied zwischen der Zeugung des Sohnes und dem Ausgehen des Heiligen Geistes bestehe § 72.

3. Beweis (gegen die griechische Kirche), daß der Heilige Geist vom Sohne ausgeht.

XVII. Die griechische Kirche bestreitet es, daß der Heilige Geist zugleich vom Vater und Sohne ausgehe und räumt nur ein, daß Er durch den Sohn vom Vater ausgeht. Man muß aber behaupten und festhalten, daß der Heilige Geist auch vom Sohne ausgeht. Dies wird bewiesen I. damit, daß der Heilige Geist ist und genannt wird der Geist Gottes 1. Mos. 1, 2, d. i. der Geist des Vaters und des Sohnes, ferner der Geist des Sohnes Gal. 4, 6, der Geist Christi Röm. 8, 9 usw. Wir schließen: Wenn der Heilige Geist der Geist des Vaters ist und genannt wird und wenn derselbe auch der Geist des Sohnes ist und genannt wird, so gilt für beide (gleichen) Aussagen auch ein und derselbe Grund. Nun wird aber der Heilige Geist der Geist des Vaters genannt und ist es auch deshalb, weil Er von dem Vater ausgeht. Aus eben demselbem diesem Grunde ist Er folglich und heißt Er der Geist des Sohnes. Vergl. 1. Kor. 2, 11. 12 § 73. Würde jemand einwenden **1.** daß der Heilige Geist der Geist des Sohnes wegen der Einheit des Wesens beider genannt werde, so würde zu erwidern sein, daß, wenn man diesen Grund gelten ließe, auch der Vater der Geist des Sohnes genannt werden könnte, was niemand billigen würde, **2.** daß der Heilige Geist aus dem Grunde der Geist des Sohnes genannt werde, weil Er von dem Sohne in der Zeit gesandt wird, so würde man zu antworten haben, daß ja schon damals vor Anfang der Kreatur der Heilige Geist der Geist Gottes genannt wurde und ferner, daß die Sendung in der Zeit in diesem Geheimnis die Offenbarung Seines ewigen Ausgehens ist § 74. II. Der zweite Beweis dafür, daß der Heilige Geist auch vom Sohne ausgeht, liegt darin, daß Er der Geist des Mundes Christi heißt 2. Thess. 2, 8. Jes. 11, 4, indem wir schließen: Aus demselben Grunde, aus welchem der Heilige Geist der Geist des Mundes Jehovas Ps. 33, 6 genannt wird und der Odem des Allmächtigen Hiob 33, 4, wird Er auch der Geist des Mundes Christi genannt. Der Zusammenhang ist einleuchtend; denn wegen des Aushauchens des Odems (spiratio) wird Er genannt und ist Er der Geist (spiritus). Folglich geht der Heilige Geist auch

vom Sohne aus, der Einwand, daß in den angeführten Stellen von der Kraft und Wirksamkeit des Evangelium gehandelt werde, welches aus dem Munde Christi gekommen sei, würde nicht stichhaltig sein. Es wäre nämlich zu antworten, daß der Heilige Geist nicht von dem Evangelium auszuschließen ist, durch welches Er ja wirksam ist § 75. III. Der dritte Beweis ist aus der Sendung des Geistes durch den Sohn Luk. 24, 49. Joh. 15, 26. Kap. 16, 7 zu entnehmen, indem wir folgenden Schluß machen: Nur wer die göttliche Person des Heiligen Geistes hervorgebracht hat, kann sie senden. Da nun der Heilige Geist vom Sohne gesendet wird, so hat auch der Sohn den Heiligen Geist hervorgebracht. Wollte jemand einwenden, auch von dem Sohne werde Jes. 48, 16 gesagt, daß Er von dem Heiligen Geiste gesandt werde, so würde zu erwidern sein, daß dies auf die menschliche Natur Christi zu beziehen ist, nach welcher Christus ebenso wie Er mit der Fülle des Heiligen Geistes gesalbt wurde, von demselben auch zu dem Werke der Erlösung gesandt worden ist § 76.

XVIII. IV. Daß der Heilige Geist von dem Sohne ausgeht wird viertens dadurch bewiesen, daß Christus den Aposteln den Heiligen Geist laut Joh. 20, 22 mittelst Anblasens gegeben hat, indem wir hiernach folgenden Schluß machen: der Grund, weshalb Christus den Aposteln durch Anblasen den Heiligen Geist gegeben hat, ist derselbe wie der Grund dafür, daß die dritte Person der Odem des Allmächtigen ist. Nun aber wird diese so genannt, weil sie von Ewigkeit her von dem Allmächtigen ausgehaucht wird. Ebendasselbe findet daher statt in dem Verhältnis der dritten zu der zweiten Person und gerade dies hat Christus durch das Wahrzeichen des Anblasens lehren wollen § 77. V. Ein fünfter Beweis liegt in Joh. 16, 14. 15. Aus dieser Stelle ziehen wir folgenden Schluß: Entweder empfängt der Heilige Geist die Weisheit zur Belehrung der Apostel von dem Sohne in der Zeit, oder aber durch das Ausgehen von dem Sohne von Ewigkeit her. Die erstere Auffassung ist nicht zuzulassen, weil sie mit der höchsten Vollkommenheit des Heiligen Geistes unvereinbar ist; auch ist jene Weisheit das Wesen selbst des Heiligen Geistes, und Sein Wesen hat Er nicht in der Zeit empfangen. Folglich bleibt nur die zweite Auffassung annehmbar, daß der Heilige Geist auch vom Sohne ausgehet § 78. Die griechische Kirche wendet ein: **1.** es werde deshalb von dem Heiligen Geist ausgesagt, daß Er, von dem was des Sohnes ist, nehme, weil Er den Aposteln nichts der Lehre des Sohnes Widersprechendes lehre. Es ist zu erwidern, wenn dieser Grund zutreffend wäre, so könnte man auch sagen, der Sohn nehme vom Heiligen Geist § 79, **2.** der Ausdruck

„von dem Meinen“ (Ü.: Joh. 16, 14) sei dasselbe wie „von meinem Schatze, aus welchem ich genommen habe“, nämlich vom Vater. Man muß aber wissen, daß der letztere Satz nicht den andern ausschließt. Wir schließen dagegen so: Alles, was der Vater hat, ist auch des Sohnes. Nun aber ist es dem Vater eigen, daß der Heilige Geist von Ihm ausgeht. Folglich ist dies auch dem Sohne eigen. Mit dem angeführten Spruche können auch Joh. 5, 19. Kap. 8, 28 verbunden werden § 80. Vornehmlich ist aber auf den Zusammenhang der Worte Christi zu achten, wenn man unter sich Joh. 14, 26 mit Joh. 15, 26, ferner Gal. 4, 6 mit Luk. 24, 49 verbindet, und muß man daher dies nicht unterlassen § 81.

XIX. Andere Theologen bedienen sich zum Beweise, daß der Heilige Geist auch vom Sohne ausgeht noch anderer Gründe; ein Teil dieser Gründe wird im § 82 mitgeteilt (Ü.: und im § 83 über die Ansichten der Scholastiker Thomas, Okkam, Biel berichtet). Wir unsrerseits begnügen uns mit den vorgetragenen fünf Beweisgründen und berufen uns überdies auf die Übereinstimmung vieler Lehrer der griechischen Kirche, wie des Alexandriners Didymus, des Athanasius, Basilius des Großen, des Cyrill, Chrysostomus usw.; Beweisstellen aus ihren Schriften werden im § 84 angeführt, wozu jedoch zu bemerken ist, daß, wenn Basilius und andere griechische Kirchenlehrer sich der Fassung bedienen, „der Heilige Geist gehe vom Vater aus durch den Sohn“, daß sie nur die Reihenfolge der Personen haben bezeichnen wollen, indem sie zugleich einräumen, daß Er durch einen einheitlichen Akt des Vaters und des Sohnes sein Ausgehen empfangen hat § 85. Dagegen wollen Theophylakt und Damascenus allerdings den Satz, daß der Heilige Geist vom Sohne ausgehe, mit jener Formel (daß Er vom Vater durch den Sohn ausgehe) verneint haben. Wir berufen uns hiergegen mit Recht auf Augustinus, dessen Worte im § 86 mitgeteilt werden.*) Der Heilige Geist geht also nicht durch Vermittlung — Dazwischenkunft des

*) Die Worte Augustins lauten: Wer das Wort des Sohnes (Ü.: Joh. 5, 26): „wie der Vater das Leben hat in Ihm selber“ usw. dahin verstehen kann, daß der Vater dem Sohne das Leben nicht ohne Selbständigkeit des Lebens gegeben hat, sondern daß Er ihn ohne Zeit so gezeugt hat, daß das Leben, welches der Vater zeugend dem Sohne gegeben hat, mit dem Leben des Vaters, der es gegeben, gleich ewig ist, der wird auch verstehen, daß der Vater so wie Er in sich selbst das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater hat, ebenso dem Sohne das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Sohne gegeben hat, und zwar beides ohne Zeit und daß die Aussage, der Heilige Geist gehe vom Vater aus, so zu verstehen ist, daß Er auch vom Sohne ausgeht, daß Er vom Vater und Sohn ist (Z. a. J. G.).

Sohnes — aus vom Vater, sondern von beiden unmittelbar; denn wie der Vater und der Sohn im Wesen- eins sind, so sind sie auch in der Hervorbringung eines und desselben, mit ihnen ein und dasselbe Wesen besitzenden Geistes, dessen einziger wesentlicher Entstehungsgrund, so jedoch, daß jene den Heiligen Geist hervorbringende Fähigkeit dem Vater von sich selbst, dem Sohne aber vermöge der unerforschlichen Zeugung als Mitgabe vom Vater eignet § 87.

Einwürfe der Griechen.

XX. Es wenden die Griechen ein **1.** daß in Joh. 15, 26 gesagt werde: „der Geist der Wahrheit geht vom Vater aus", ohne daß des Sohnes Erwähnung geschehe; es ist zu erwidern, daß dort weder ein ausschließender noch ein verneinender Wortausdruck hinzugefügt ist, während die im Obigen vorgetragenen Gründe einem Ausgeschlossensein des Sohnes entgegenstehen, vornehmlich Joh. 10, 30. Es ist hier aber die richtige Bemerkung zu machen, daß selbst dann, wenn ein ausschließendes Nebenwort (Partikel) hinzugefügt wäre, durch dasselbe doch keineswegs der Sohn würde ausgeschlossen sein; da ja das göttliche Wesen ein einziges der Zahl nach ist, so würden hinzugefügte Ausschließungswörter wie „allein, nur" nicht die übrigen Personen der allerheiligsten Dreieinigkeit, sondern Geschöpfe und Abgötter ausschließen. Diese Regel wird hier ein für allemal hervorgehoben, die Wahrheit derselben erhellt aus Joh. 17, 3. Matth. 11, 27. Joh. 1, 18. Kap. 14, 23 in Verbindung mit 1. Kor. 3, 16. Kap. 6, 16. Auch die vergleichende Steigerung steht nicht im Gegensatz zu den andern Personen der allerheiligsten Dreieinigkeit, sondern zu den Geschöpfen z. B. in Joh. 10, 29 § 88, **2.** wenden sie ein, daß die Reihenfolge der Personen darunter leide, wenn man sage, daß der Heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehe, es sei daher passender, wenn man nach dem Vorbilde in Röm. 11, 36 die dort gebrauchten Vorwörter (Partikeln) anwende. Es ist zu erwidern, daß wir die Reihenfolge und den Unterschied der Personen nichtsdestoweniger wahren, da wir ja bekennen: Der Sohn hat durch Seine Geburt vom Vater in Ewigkeit es empfangen, daß auch von Ihm, dem Sohn, der Heilige Geist ausgeht. In betreff jener Vorwörter „von (aus), durch, in (zu)," griech. ex, dia, eis, ist zu merken, daß sich dieselben eigentlich auf das Werk der Schöpfung und Erhaltung beziehen, welches letztere ein Werk nach außen heißt, nicht aber auf jene ewige Geisthervorbringung, welche man ein inneres Werk nennt § 89.

4. Ob der Heilige Geist das Ebenbild

XXI. Einigen Fragen gegenüber, welche die Scholastiker hier sonst noch aufwerfen, wollen wir der Mahnung des Apostels Röm. 12, 3

eingedenk sein: „daß niemand weiter von sich halte, als sich's gebühret zu halten, sondern daß er von sich mäßiglich halte“ § 90.

des Vaters genannt werden könne?

Zur Frage: ob der Heilige Geist das Ebenbild des Vaters sei, wie der Sohn, bemerken wir: Die griechischen Kirchenlehrer Damascenus, Basilius der Große, Gregor der Wundertäter und Athanasius bejahen diese Frage § 91. Die lateinischen Schriftsteller dagegen schreiben es dem Sohne allein zu, daß Er ein Ebenbild des Vaters ist, weil solches wörtlich nur von dem Sohne in der heiligen Schrift, nämlich Kol. 1, 15. Hebr. 1, 3, ausgesagt wird. Die Griechen gebrauchen indessen, wie Thomas nachweist, den Ausdruck „Ebenbild“ in einem weiteren Sinne, für vollkommene Ähnlichkeit und man kann zugestehen, daß der Heilige Geist in diesem Sinne ein Ebenbild des Vaters sei. Wenn man aber das Wort „Ebenbild“ im engeren Sinn für die vollkommene Ähnlichkeit einer von einer andern Person gebornen Person nimmt, dann kann man freilich den Heiligen Geist nicht das Ebenbild des Vaters nennen § 92.

5. Die Sendung des Heiligen Geistes in der Zeit.

XXII. Eine Folge und die Offenbarung des ewigen Ausgehens ist die Sendung des Heiligen Geistes in der Zeit. In betreff solcher Sendung fragt sich: wie vielfach dieselbe sei und ob der Heilige Geist in Seiner Person oder nur in Seinen Gaben gegeben werde? Es ist aber Seine Sendung eines mit der Schenkung desselben und diese ist eine zwiefache, nämlich eine sichtbare und eine unsichtbare § 93. Die Scholastiker heben hervor, daß der Heilige Geist zu vier verschiedenen Malen sichtbar gesendet worden sei **1.** in der Taufe Christi unter der Gestalt einer Taube, um die Taubeneinfalt Christi zu kennzeichnen, **2.** in der Verklärung Christi unter der Gestalt einer lichten Wolke, um die Wahrheit anzuzeigen, **3.** zu den Aposteln unter der Gestalt eines feurigen Windes zur Bezeichnung der Lebhaftigkeit des geistlichen Herzenstriebes, **4.** am Pfingsttage unter feurigen Zungen, um die Reinheit der lehrenden Prediger anzuzeigen § 94. Unsichtbar wird Er noch heute in die Herzen der Gläubigen gesendet, um neue Regungen in denselben anzufachen Gal. 4, 6. Er wohnt aber nicht bloß durch Seine Gaben in den Gläubigen, sondern auch nach Seinem Wesen, gemäß jenem Ausspruche Christi: „Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen“ Joh. 14, 23 § 95. Man vergleiche auch was von dem Einwohnen des Heiligen Geistes in den Gläubigen früher vorgetragen ist und was von der Allgegenwart des Heiligen Geistes gelehrt ist § 96. Es müssen aber die Gaben und Gnaden des Heiligen Geistes von Seiner Person unterschieden werden; allerdings lieben wir Gott durch den Heiligen Geist, aber mit dem geheiligten Trieb des

eigenen Herzens, nicht mit Seiner göttlichen Person Selbst § 97 (Ü.: § 98 enthält einen Rückblick nebst Angabe, daß der Verfasser zu Neuem übergehen will.

Beweisführung, daß der Heilige Geist eine Person ist.

XXIII. Daß der Heilige Geist eine Person ist, wird so bewiesen: Alles, was besteht, lebt, ungeteilt, verständig, nichtgemeinschaftlich ist, nicht von einem andern getragen wird, ist eine Person. Nun ist aber der Heilige Geist **1.** bestehend, weil Er in der Schöpfung allen Dingen ihr Bestehen gegeben hat und noch erhält, **2.** lebendig, weil Er den Lebewesen das wesentliche, den Gläubigen das geistliche Leben gibt, **3.** ungeteilt, weil Er ein eigenes Dasein hat, durch welches Er von dem Vater und dem Sohn unterschieden wird, **4.** verständig, weil Er allwissend und frei handelnd ist, **5.** nicht gemeinschaftlich, weil der Heilige Geist nicht der Vater und nicht der Sohn ist, **6.** nicht von einem andern getragen, weil Er vielmehr mit dem Vater und dem Sohne alles erhält und trägt. Es wird von einigen Theologen die Bemerkung hinzugefügt, auch der Übergang vom sächlichen zum männlichen Geschlecht zeige, daß von einer unterschiedenen Person die Rede sei, wenn des Heiligen Geistes in Joh. 14, 26 und Ephes. 1, 13. 14 gedacht wird, nachdem nämlich das im Griechischen sächliche Wort „Geist" (pneûma) voraufgegangen ist, folgt das auf das pneûma hinzeigende resp. sichzurückbeziehende Fürwort: „jener" (Ü.: „derselbige" in der luth. Übers.), „welcher". Daß mit einer solchen Veränderung der Geschlechtsformen in der heiligen Schrift Personen gekennzeichnet werden, ergibt sich aus 1. Mos. 3, 15 (im Hebr.), aus Matth. 28, 19. Gal. 3, 16 (im Griech.) usw. § 99.

Der persönliche Unterschied des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn.

XXIV. Das persönliche Unterschiedensein des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn wird bewiesen **1.** durch Seine persönliche Besonderheit, die vom Vater und Sohn in Ewigkeit hervorgebracht ist, **2.** die herrliche Gotteserscheinung oder Offenbarung in der Taufe Christi Matth. 3, 16. Mark. 1, 10. 11 usw., **3.** die Verheißung Christi Joh. 14, 16, **4.** die Ausgießung des Heiligen Geistes am Pfingsttage Apg. 2, 3. 4, **5.** Seine Sendung vom Vater und Sohn, **6.** das Zeugnis aller solcher Sprüche, welche beweisen, daß in der Dreieinigkeit drei in der Tat und Wahrheit verschiedene Personen sind, wovon früher gehandelt ist, **7.** die Einsetzung der Taufhandlung im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes § 100.

Gründe der Photinianer gegen die Persönlichkeit des Heil. Geistes.

XXV. Die Neu-Samosatenianer verneinen im Kap. 6 des Catech. Racov. die Persönlichkeit des Heiligen Geistes und stützen sich dafür auf folgende Gründe: erstens, weil Dinge von dem Heiligen Geist ausgesagt würden, welche auf eine Person durchaus nicht paßten, z. B.,

daß Er gegeben werde Apg. 5, 32, daß von Ihm gegeben werde 1. Joh. 4, 13 und zwar entweder nach dem Maße Eph. 4, 7, oder nicht nach dem Maß Joh. 3, 34 und ähnliches Apg. 2, 17. 33. 1. Kor. 12, 13. Eph. 5, 18. 2. Kön. 2, 9. 1. Thess. 5, 19 usw. Es ist zu erwidern: das Wort „Geist" steht mitunter für Gaben des Heiligen Geistes und so auch in den angeführten Stellen, welche daher nicht so mißdeutet werden dürfen, als sei darin der Satz enthalten, daß der Heilige Geist keine Person sei § 101; zweitens, weil der Heilige Geist Seiner Natur nach nicht außerhalb Gottes, sondern in Gott selbst sei; denn wenn Er nicht von Natur in Gott wäre, hätte der Apostel 1. Kor. 2, 11 den Geist nicht mit dem Geist des Menschen vergleichen können, der natürlicherweise im Menschen ist. Weil aber von mehreren Personen nicht die eine in der andern sein könne, so folge, daß der Heilige Geist keine Person sei. Es ist zu erwidern: daraus, daß der Apostel den Heiligen Geist mit dem Geiste des Menschen vergleicht, wird richtig geschlossen, daß der Heilige Geist nicht außerhalb Gottes ist, sondern in Gott; weil Er aber in Gott ist, so folgt daraus nur, daß Er keine erschaffene Person ist, keineswegs aber, daß Er nicht eine Person der Allerheiligsten Dreieinigkeit sei. Denn der Sohn ist im Vater und der Vater im Sohne Joh. 14, 10. u. 11 und doch würden die Photinianer hieraus nicht schließen wollen, daß der Sohn keine Person sei. Es wird aber hieraus das untereinander sich Umfassen der drei Personen der Gottheit, d. h. ihr Um- und Ineinandersein, geschlossen (Ü.: Lehrstück IV, Teil VII) § 102,

XXVI. drittens, weil der Heilige Geist eine Kraft Gottes genannt werde Luk. 24, 49 und da jedenfalls nur ein göttliches Wesen (im Katechismus steht statt „Wesen" „Person", was nur ein Schreib- oder Druckfehler zu sein scheint) sei, so folge, daß es auch nur eine Person sei. Es ist zu erwidern: die Richtigkeit dieser Folgerung wird verneint, weil die heilige Schrift das Gegenteil bezeugt, der vierte Einwand fällt mit dem dritten zusammen, nämlich daß nur ein göttliches Wesen sei und solches nicht gemeinschaftlicher Besitz mehrerer Personen sein könne. Die Gegner können also auch auf diesen Einwand nur die Antwort auf den dritten erhalten. Sie sollten daher lieber auf die heilige Schrift hören, welche lehrt, daß der Heilige Geist wahrer Gott ist und daß Er auch eine von dem Vater und dem Sohn unterschiedene Person ist und sollten sich nicht von ihrer Vernunft irreleiten lassen. Überdies mag bemerkt werden, daß die Photinianer sich selbst widersprechen, indem sie im Catech. Racov. Seite 247 zugeben, daß dem Heiligen Geiste Eigenschaften des göttlichen Wesens zugeschrieben werden und doch a. a. O. Seite 243 behaupten, daß der Heilige Geist nichts anderes

sei, als die feste und unerschütterliche Hoffnung auf das verheißene ewige Leben § 103, fünftens: endlich bringen sie vor, daraus, daß dem Heiligen Geiste Eigenschaften einer Person zugeschrieben werden, könne nicht erwiesen werden, daß Er eine Person sei; denn auch der Sünde werde zugeschrieben, daß sie betrüge und töte Röm. 7, 11, dem Gesetze, daß es spreche Röm. 3, 19; ähnliches finde sich ferner Gal. 3, 8. 1. Kor. 13, 4 ff. Joh. 3, 8. Es ist zu erwidern: Allerdings wendet die heilige Schrift eine metonymia accidentis (Vertauschung von Eigenschaften) und eine Art Personifikation (von unpersönlichen Dingen reden, als wären sie Personen) an. Denn sie schreibt unbeseelten Dingen Eigenschaften zu, die nur beseelten zukommen, und schreibt den Eigenschaften zu, was nur von Subjekten gilt. Aber dabei bleibt ein Unterschied. Wo nämlich das geschieht, schreibt die Schrift ja nur einen Teil des Wesensbegriffs eines beseelten Dinges dem unbeseelten zu, oder sie schreibt dem Unpersönlichen ja nur eine Eigenschaft der Person zu, nicht aber den vollen Wesensbegriff, wie es hier geschieht. Auch legen wir weniger Gewicht auf die Betätigungen des Heiligen Geistes, um zu beweisen, daß derselbe eine vom Vater und Sohn verschiedene Person ist, als vielmehr darauf, daß Er ein eigenes Dasein und einen abgesonderten persönlichen Charakter hat, Er wird Joh. 14, 16 als „ein anderer usw." bezeichnet*) § 104. Die Theologen stellen verschiedene Begriffsbestimmungen vom Heiligen Geist auf, von denen einige mitgeteilt werden; die beste jedoch ist folgende, welche der selige Doktor Chemnitz in seiner Glaubenslehre nach Melanchthon Seite 266 vorschlägt: „der Heilige Geist ist die dritte Person der Gottheit, nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht geboren, sondern von Ewigkeit her vom Vater und Sohn ausgehend, in welchem der Vater durch den Sohn alles, das Sichtbare und Unsichtbare, erschaffen hat und das Erschaffene trägt, erhält und regiert, welcher vom Vater durch den Sohn auf die Apostel in sichtbarer Gestalt gesendet ist und heutigentags unsichtbar in die Herzen der Gläubigen gesendet wird, so daß Er dieselben durch das Wort und die Sakramente erleuchtet, wiedergebärt, heiligt, erneuert usw. zum ewigen Leben" § 105.

Gegenlehre. XXVII. Die Gegner dieser Lehre vom Heiligen Geist, Bekämpfer des Heiligen Geistes genannt, lassen sich in drei Klassen teilen; ein Teil

*) Der Begriff „Person" erschöpft sich nicht in der Eigenschaft, tätig zu sein, sondern besteht vielmehr in der Selbständigkeit des Daseins, das Tätigsein ist erst eine Folge des selbständigen persönlichen Daseins. Wir schließen mithin nicht schlechthin aus dem bloßen Tätigsein, daß der Heilige Geist eine vom Vater und Sohn zu unterscheidende Person ist (Z. a. J. G.).

greift die wahre Gottheit des Heiligen Geistes an, andere irren in betreff Seiner persönlichen Besonderheit, andere endlich streiten gegen Seine vom Vater und Sohn unterschiedene Persönlichkeit § 106. Zur ersten Klasse gehört vornehmlich Macedonius mit seinen Anhängern, ein Bischof der Kirche zu Konstantinopel, angesehen wegen seiner Sittenstrenge; dieser fing im Jahre 340 der christlichen Zeitrechnung an, zu lehren, der Heilige Geist sei ein Geschöpf und zwar eine von Gott erschaffene Kraft, welche durch Teilung ihres Wesens in den erschaffenen Dingen sei § 107. Diese Irrlehre ist auf der zweiten allgemeinen Synode von Konstantinopel, welche von Theodosius dem Großen berufen war, im Jahre 381 verdammt worden; auf dieser Synode leistete Gregor von Nyssa mit Eifer der Wahrheit gute Dienste und bewirkte den Beschluß eines Zusatzes zum Nizänischen Glaubensbekenntnis, welcher lautet:

„Und an den HErrn den Heiligen Geist, der da lebendig macht, der vom Vater und dem Sohn ausgehet, der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und zugleich geehret wird, der durch die Propheten geredet hat“ § 108. Zu dieser Klasse sind ferner Eudoxus Eunomius und seine Anhänger zu rechnen, welche gelehrt haben, der Heilige Geist sei zwar über die Engel erhaben, aber nicht Gott oder HErr, noch mit dem Vater und dem Sohn eines und desselben Wesens. Auch diese Irrlehre wurde auf der genannten Synode verworfen § 109. Drittens gehören zu dieser Klasse die Wiedertäufer und Campanus, welche die Ewigkeit des Heiligen Geistes bestreiten, indem sie den Spruch Joh. 7, 39 mißdeuten, dessen Auslegung oben unter VIII § 34 vorgetragen ist; viertens diejenigen, welche dem Heiligen Geiste gottesdienstliche Anbetung versagen, von welchen Gregor von Nazianz im ersten Buch seiner Theologie handelt; fünftens die, welche behaupten, daß nicht der Heilige Geist selbst, sondern daß nur Seine Gaben den Gläubigen geschenkt werden und daß der Heilige Geist nicht nach Seinem Wesen, sondern nur nach Seinen Wirkungen in den Gläubigen wohne. Endlich sind sechstens hierher zu rechnen die Dreigötterlehrer und Val. Gentilis, von welchen der letzte Paragraph des fünften Lehrstücks handelt. Die zweite Klasse bildet die jetzige griechische Kirche, worüber oben in den Thesen XVII bis XX gehandelt ist. Man liest, daß die Griechen auf der Synode zu Florenz im Jahre 1438 die Meinung der Lateiner angenommen haben; nachher haben sie jedoch ihre frühere abweichende Auffassung beibehalten § 110. Zur dritten Klasse gehören die Sabellianer, die älteren und neueren Samosatenianer, Servet und seine Anhänger, welche behaupten, daß die Gottheit nur eine Person sei; von

diesen und von den Photinianern ist im fünften Lehrstück gehandelt und von letzteren auch hier im sechsten Lehrstück § 111.

XXVIII. Den Nutzen dieses Lehrstückes fassen wir in folgenden Sätzen zusammen: **1.** die Gabe des Heiligen Geistes ist ein klares Zeugnis der göttlichen Liebe Röm. 5, 5 § 112, **2.** die Einwohnung des Heiligen Geistes ist der Beweis eines wahren Christen Röm. 8, 14. 9. 1. Joh. 4, 13 § 113, **3.** die Einwohnung des Heiligen Geistes können wir an den Früchten des Geistes erkennen Röm. 8, 14. Gal. 5, 25. 22 usw. § 114, **4.** der Heilige Geist wird durch das Wort und die Sakramente geschenkt. Durch eben diese Gnadenmittel, ferner durch das Gebet werden die Gaben des Heiligen Geistes vermehrt Apg. 10, 44. Gal. 3, 2. Luk. 11, 13 usw. § 115, **5.** wenn du nicht die Einwohnung des Heiligen Geistes verlieren willst, so hüte dich, Sünden gegen dein Gewissen zu begehen Röm. 8, 13. Gal. 5, 24 usw. § 116.

Anhang.

Weitere Zusätze aus Johann Gerhards Glaubenslehre (loci theologici) zu dem von seinem Sohn nach derselben verfaßten Handbuch.

Zum dritten Lehrstück:

von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes.

1.

Aus §§ 15 bis 20: Wie war die natürliche Erkenntnis Gottes bei den Heiden beschaffen?

Man schließt aus dem Satz, daß das göttliche Wesen mit den drei Personen der Gottheit eins ist, es müßten folgeweise die Heiden, weil sie Gottes ewige Kraft und Gottheit erkannt haben, schlechterdings auch die drei Personen der Gottheit erkannt haben. Allein, antworten wir, jenes Wissen der Heiden, daß ein Gott sei, war ungeordnet, die drei Personen der Gottheit haben sie daher nicht unterschieden.

Weil nun aber Ps. 116, 11 geschrieben steht: „Alle Menschen sind Lügner“, darf man deshalb einwenden, jenes ursprüngliche Wissen aus dem Licht der Natur, daß ein Gott sei, ist unwahr? Wir antworten: Nein! denn der Apostel nennt es in Röm. 1, 25 ausdrücklich „Gottes Wahrheit“. Aber weil sie von der Gotteserkenntnis keine richtige Anwendung machen, weil sie, wie der Apostel im Briefe an Titus 1, 16 schreibt, ihr Bekenntnis, daß sie Gott erkennen, mit den Werken verleugnen, Ihn — Röm. 1, 21 — als ihren Gott nicht gepriesen haben, daher und deshalb verwandeln sie die Wahrheit in Lügen V. 25; das, was vorher als Wahrheit aufgefaßt war, ist in der verkehrten Anwendung Lüge geworden.

Da es sich so mit der natürlichen Gotteserkenntnis verhält, sagt man mit Recht, daß sie unvollkommen, kraftlos und so gut wie gar nichts ist. Unvollkommen ist sie, weil das natürliche Licht, vermöge dessen die Heiden Gott erfaßt haben, dunkel war, so daß sie gleichsam durch dichte Nebel unklar Gott erkannten und gar leicht in Finsternisse

der Unwissenheit hinein gerieten; vom Gesetz erkannten sie nur einen kleinen Teil, und dies Wissen war nur auf äußerliche Werke gerichtet; von der Hingabe des Herzens und Gemütes an Gott, zumal im Dienst nach der ersten Tafel der Zehngebote, vermochten sie nichts Gewisses zu lehren. Kraftlos ist sie, weil an jenem dunklen Spüren der Gottheit das Licht einer vollen Glaubensgewißheit nicht entzündet werden kann. Wenn solchen Heiden, welche ihr Leben mit besseren Sitten vor anderen einrichteten, alles nach Wunsch gelang, dann sprachen sie es aus, daß Gott gut und ein Rächer des Bösen sei; hatten sie dagegen Mißgeschick, dann wankte dieser Glaube, oder ging auch in völligen Unglauben über (Ü.: der Verfasser belegt diese Ausführungen mit Zitaten aus Cicero, Ovid und Statius).

Das Buch der heil. Schrift.

Seit dem Sündenfall können wir also aus dem Buch der Natur eine vollkommene und heilbringende Gotteserkenntnis wegen der unserm Verstande angeborenen Verfinsterung nicht schöpfen; deshalb hat Gott dem Buche der Natur das Buch der heiligen Schrift hinzugefügt, welches deutlicher ist und uns mehr vor Irrtümern bewahrt. Aus diesem geoffenbarten Worte ist die Hauptsumme der Lehre von Gott geschöpft, welche im Bekenntnisse des Athanasius so gefaßt ist:

„Wir ehren einen einigen Gott in drei Personen und drei Personen in einiger Gottheit".

Demnach wollen wir hier zuerst von der Einheit des göttlichen Wesens und von solchen Eigenschaften desselben handeln, welche mit dem göttlichen Wesen in Wirklichkeit eins sind und allen drei Personen der Gottheit wegen ihrer Wesenseinheit zukommen, um sodann auf die Lehre von der Personendreiheit überzugehen, schicken aber beiden Teilen eine Erklärung der vorkommenden Namen Gottes und einiger häufig in dieser Lehre gebrauchter Wörter voraus z. B. der griechischen Usía, hypóstasis, homoúsios und des lateinischen trinitas.

2.

Aus §§ 41. 42: Gründe der Kirchenväter, Ignatius, Justin, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Cyprian, Athanasius, Gregor von Nazianz, Basilius, Ambrosius, Lactantius, Augustinus, Damascenus nach den Stellen in ihren Schriften, welche der Verfasser, unter Verweisung auf sie, anzieht:

1. Gott ist das vollkommenste, einfachste und ein unteilbares Wesen, worunter man ein solches Wesen versteht, welches für sich alleinstehend das Ganze hat, folglich nur einer sein kann, **2.** Gott ist der König der Könige, der HErr aller Herrschenden. Einem solchen kommt es zu, daß er ohne einen Teilnehmer an der Herrschaft gebietet; denn sonst

wäre sein Ansehen und seine Hoheit nicht die höchste, er würde nicht allein das Weltall beherrschen, nicht allein über alles das Regiment haben, **3.** Gott ist Seiner Natur nach unendlich und unermeßlich; es kann aber nicht eine Vielheit unendlicher Wesen nebeneinander wirksam sein, **4.** gäbe es eine Vielheit von Göttern, so müßte ein jeder für sich mit Schranken umgeben sein; denn wo einer wäre, könnte nicht ein anderer sein. Umschränkt sein widerstreitet aber so sehr der Natur Gottes, daß Gott nicht sein kann, wer umschränkt ist; denn Gott ist Seiner Natur nach unermeßlich, **5.** unter einer Vielheit von Göttern müßte irgend eine Verschiedenheit sein. Wäre aber unter ihnen eine solche Wesensverschiedenheit und hätte mithin einer etwas, was ein anderer nicht hat, so könnten sie nicht vollkommen sein. Nun aber kann Gott nicht Gott sein, wenn Er nicht in allen Beziehungen vollkommen ist.

Diese Einzigkeit Gottes suchen auch die Scholastiker zu beweisen. So führt Thomas Seite I. quaest. 11 art. 3 dafür an: erstens die Einfachheit Gottes, zweitens die in der Vollkommenheit liegende Einzigkeit, drittens die Einzigkeit der Weltschöpfung und Scotus 1. Sent. dist. 2. quaest. 2 macht vornehmlich geltend, daß den Ursachen, welche nebeneinander bestehen, ein Zustand zugeschrieben werden müsse, von der Art, daß ein Übergang ins Unendliche nicht statt finden kann; hieraus schließt er, daß es ein Wesen geben muß, welches die erste Stelle einnimmt in der wirkenden und zwecksetzenden Ursächlichkeit, demgemäß auch im Range voransteht, und daß diese die erste Stelle nur einem alleinstehenden Wesen eigen sein könne. Biel dagegen lehrt in 1. Sent. dist. 2. quaest. 10. art. 3, daß der Satz: „es gibt nur einen Gott" ein Glaubenssatz sei und uns nicht durch die natürliche Vernunft auf einem möglichen Wege bewiesen werde. Wir verstehen diese seine Meinung dahin, daß, wenn auch aus dem Buche der Natur beachtenswerte Gründe für die Einzigkeit des göttlichen Wesens abgeleitet werden können, diese Gründe doch nicht beweiskräftig genug sind, um uns eine volle Überzeugung des Herzens zu geben. Also unser Verstand muß zunächst aus dem Worte Gottes und aus den herrlichen Zeugnissen, in denen Gott sich der Menschheit offenbart hat, die Bestätigung entnehmen; nachher kann er auch mit Nutzen die Beweisführungen der Weltweisen in Betracht ziehen.

3.

Aus § 46: Nach Piscator (Ü.: Prof. an der reformierten Akademie zu Herborn, † 1625) verhält sich Gott zu den drei Personen in Gott wie eine Gattung (genus) zur Art (species), oder doch wie zu einem artähn-

lichen Wesen, während Zanchius (Ü.: auch reformierten Bekenntnisses) schreibt, die drei Personen könnten mit Wahrheit und ohne Verletzung der Religion wesentliche Teile Gottes genannt werden, und man könne deshalb sagen, Gott oder das göttliche Wesen bestehe in jenen drei Personen als Seinen wesentlichen Teilen. Diesen und ähnlichen die höchste und einfachste Einheit des göttlichen Wesens beeinträchtigenden Aussagen stellen wir die Regel Gregors von Nazianz orat. 2 de Theol. entgegen: „Wenn Gott nach außen wirksam wird, so ist es die eine den drei Personen gemeinsame Gottheit, welche wirkt und den Ausspruch Augustinus: „*das göttliche Wesen wird vom Vater, Sohn und Heiligen Geist ausgesagt, nicht wie die Gattung von ihren Arten und auch nicht wie die Art von ihren Einzelwesen, noch wie ein Ganzes von seinen Teilen, sondern auf eine andere unaussprechliche und unbegreifliche Weise.*“

4.

Aus § 49: *So z. B. betet David in Ps. 25, 6. 7* „*daß Gott um Seiner Barmherzigkeit und Güte willen* seiner Sünden nicht gedenken wolle, in Jes. 43, 25 dagegen sagt der HErr, daß Er um Seinet willen der Sünden des Volkes nicht gedenke. Folglich sind Gottes Güte und Gott selbst ein und dasselbe.

5.

Aus §§ 52. 53: Im Werke der Schöpfung hat Gott das nicht Seiende ins Dasein gerufen (Röm. 4, 17), Er selbst ist aber darin nicht verändert worden, Er ist derselbe geblieben, der Er war, gleich mächtig vor der Schöpfung, wie nach derselben, gleich reich nach der Schöpfung wie vor derselben, aber in den Geschöpfen ist eine Veränderung geschehen: Dinge, die vorher nicht waren, sind geworden. Auch im göttlichen Willen ist keine Veränderung im Werke der Schöpfung eingetreten; denn nicht in der Zeit erst, sondern von Ewigkeit her hat Gott beschlossen, die Welt zu erschaffen; die Schöpfung selbst ist zwar in der Zeit geschehen, aber der Ratschluß der Schöpfung ist ein ewiger. Die Sonne verliert durch Ausstrahlung von Licht und Wärme nichts, sie bleibt immer dieselbe. Viel weniger darf man dem ewigen und unerschaffenen Licht einen Verlust, eine Veränderung oder eine Wandlung deswegen zuschreiben, weil Es in der Zeit erst Strahlen Seiner Güte, Weisheit und Macht im Werke der Schöpfung hat ausgehen lassen.

Ebenso ist das bewunderungswürdige Werk der Fleischwerdung zu beurteilen, in welchem der Sohn Gottes — die zweite Person des dreieinigen Gottes — die menschliche Natur mit Sich persönlich ver-

einigt hat, ohne daß in diesem Werke die jene an Sich nehmende göttliche Natur eine Wandlung oder Veränderung empfunden hat; vielmehr hat das in Seiner Gottheit unerschütterliche WORT (Logos) auf eine sie *nicht erschütternde Weise* die menschliche Natur in die Persönlichkeit Seines Selbst an sich genommen. Denn nicht ist das WORT auf die Weise Fleisch geworden (Joh. 1, 14), wie nach Joh. 2, 9 zu Kana das Wasser in den Krügen zu Wein ward, sondern Gott (der Sohn Gottes) ist im Fleische geoffenbaret 1. Tim. 3, 16, ist Fleisches und Blutes teilhaftig geworden Ebr. 2, 14. Die Dreieinigkeit ist die Dreieinigkeit auch nach der Fleischwerdung des Sohnes Gottes geblieben, dieser ist auch nach der Ansichnahme menschlicher Natur Gott geblieben; Seinen Reichtum zwar hat Er sodann der an Sich genommenen menschlichen Natur durch die persönliche Vereinigung mitgeteilt; dadurch ist Er jedoch nicht ärmer geworden, denn es war nicht eine Ausleerung, sondern eine Mitteilung. Hierüber gibt es sehr schöne Aussprüche von Kirchenvätern z. B.: „Der Erhabene ist nicht erhöht worden, sondern das Fleisch des Erhabenen“, „nicht dem WORTe, sondern dem Fleische ist Verherrlichung erworben.“

6.

Aus § 55: Unser Heiland fordert Luk. 6, 36: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist“; hieraus darf man nicht folgern, daß die *Barmherzigkeit in Gott* eine solche Regung des Herzens und so eine vorübergehende Eigenschaft sei, wie unsere Barmherzigkeit ist, keineswegs! sondern um soviel größer, reiner und edler ist Gottes Barmherzigkeit als unsere, wie der ewige unveränderliche und durch sich selbst bestehende Gott größer und erhabener ist im Vergleich mit uns auf der Erde kriechenden Würmern; vielmehr ist die Barmherzigkeit Gottes viel *brünstiger, als wir denken können.* Denn „sie ist so groß wie Er selber ist“ sagt Sirach 2, 23; daher spricht Hos. 11, 8. 9: „Meine Barmherzigkeit ist zu brünstig, so daß ich nicht nach meinem grimmigen Zorn tue, nicht Ephraim ganz verderben will; denn Ich bin Gott und nicht ein Mensch“; gleichsam wie wenn Er sagte: in den Menschen sind die Tugenden Zufälligkeiten, deshalb unterliegen sie leicht einer Wandlung, so daß *wie es vorkommt,* jemand, der einen Menschen zuerst aufs brünstigste geliebt hat, denselben aus einer geringfügigen Veranlassung bald aufs äußerste haßt; Meine Liebe dagegen ist nicht so und wenn ein Mensch lange geduldig auf Bekehrung gewartet hat und diese erfolgt nicht, dann ärgert er sich zuletzt und seine Liebe verwandelt sich in Abneigung; Ich dagegen, weil Ich Gott bin und nicht ein Mensch, *will nicht nach meinem grimmigen Zorn tun.* So legt Chemnitz diese

Stelle aus im ersten Teil seiner loci Seite 70. Wenn daher Christus uns auffordert, die Barmherzigkeit des Vaters im Himmel nachzuahmen, so tut Er dies nicht, um zu lehren, daß das Mitleid in Gott eine veränderliche und zufällige Regung sei, wie sie in uns ist, sondern Er fordert **1.** daß unsere Barmherzigkeit wahr sei 1. Joh. 3, 18; denn Gott hat uns nicht bloß mit Worten geehrt, sondern in der Sendung Seines Sohns gleichsam das Innerste Seines erbarmungsvollen Herzens aufs reichste gegen uns ausgeschüttet, **2.** daß sie beständig sei und nicht aus geringfügiger Veranlassung sich ändere, **3.** daß wir von Tag zu Tag in der Liebe zunehmen; denn in diesem Leben können wir es niemals zur Vollkommenheit der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit bringen.

7.

Aus § 74: Nach Kol. 2, 9 wohnet in Christo die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. Weil der Sohn Gottes demnach die menschliche Natur an sich genommen hat, so ist es nicht uneigentlich geredet, wenn Ihm Eigenschaften dieser Natur beigelegt werden und also nicht unwahrscheinlich, daß an das Geheimnis der persönlichen Vereinigung in Christo gedacht ist, wenn von dem unkörperlichen Gott etwas ausgesagt wird, was leiblich ist. Diese Bemerkung ist zuerst von Zanchius (Ü.: siehe oben unter Nr. 3) in seiner Schrift de Nat. Dei cap. 4 th. 9 gemacht.

8.

Aus § 75: Mit dem Satz, daß Gott Geist ist, wird, wie es scheint, mehr was Er ist, als wie Er ist ausgedrückt, und uns faßlich gemacht, während die übrigen Eigenschaften uns zeigen sollen, wie Er ist. Da aber, wie diese letzteren alle, ebensowohl auch das Geistsein wirklich zum göttlichen Wesen gehört, so haben wir auch das Geistsein zu den Eigenschaften gerechnet. Denn mit dem Worte „Geist“ wird Gottes Wesen nicht unter die Dinge herabgesetzt, sondern wie mit dem Worte „Wesen“ ein überweltliches Wesen gemeint ist, so ist auch mit „Geist“ ein durch Unermeßlichkeit über alle erschaffenen Geister hoch erhabener unendlicher Geist bezeichnet.

9.

Aus § 96: Die Geschöpfe sind in zweierlei Sinn veränderlich: **1.** durch die in ihnen selbst vorhandene Anlage, **2.** durch die Kraft Gottes; denn wie sie aus Gottes Macht ihren Anfang genommen haben, so hat Er, ihr Schöpfer, auch die Gewalt, sie ins Nichtsein zurückzuversetzen. Ferner ist zu unterscheiden, daß die irdischen Körper teils in ihrem Wesen veränderlich sind, weil ihre Materie die

ihr Wesen bestimmende Gestalt verlieren kann, teils in ihren Eigenschaften, z. B. was heute warm ist, kann morgen kalt sein. Die Himmelskörper verändern sich nach ihrer örtlichen Stellung. Die unkörperlichen Dinge können sich nach ihren Zielen ändern z. B. wenn sie an Stelle des Guten Böses erwählen, und ferner nach dem Range, den sie einnehmen; denn sie können sich von einer niedrigen Stufe auf eine höhere durch ihr Streben erheben.

10.

Aus § 97: Alle geschaffenen Dinge sind deswegen veränderlich, weil sie ihr Dasein von anderswoher mitgeteilt erhalten haben; die Tätigkeit ist daher bei ihnen von einem mitgeteilten Vermögen abhängig. Gott allein ist Jehova, d. i. durch Sich selbst und Seine eigene Kraft existent; in Ihm ist Tätigkeit und die Macht dazu, Dasein und Wesen ununterschieden. Richtig sagt Damascenus: „Alles Erschaffene ist erschütterlich, Gott ist nicht erschaffen, sondern von allem Erschaffenen der Schöpfer; daher ist Er unerschütterlich und unbeweglich."

11.

Aus § 122: Die Sprüche andern Inhalts sind solche:

a) welche Gott Gewalt, Kraft, Stärke und Streitbarkeit beilegen; denn unendlich wie Seine Weisheit und Güte ist auch Seine Macht, und deshalb heißt sie Allmacht 1. Mos. 33, 20. 5. Mos. 10, 17. Hiob 9, 4. Kap. 36, 5. Ps. 24, 8. Ps. 89, 8 usw.,

b) in welchen Gott ein Arm, eine Hand, eine Rechte zugeschrieben wird, Ausdrücke, vom Menschenleibe entlehnt, durch welche Seine unermeßliche Macht veranschaulicht wird, weil ja die Menschen mit ihren Händen und Armen ihre Stärke äußern; deshalb werden auch oft Gottes Rechte und Macht zusammen genannt. Auch mit den Ausdrücken „starke Hand", „mächtiger Arm" und ähnlichen, wird Gottes Allmacht bezeichnet, so z. B. in 1. Mos. 49, 14. 2. Mos. 6, 6. Kap. 13, 3. 5. Mos. 5, 15. Ps. 136, 12,

c) in welchen Gott unser Fels, unsere Hülfe, unsere Zuflucht usw. genannt wird (Ü.: z. B. Ps. 18, 3. Ps. 33, 20. Ps. 90, 2); denn weil Er unser aller Stärke ist, so muß Er unendlich an Macht sein,

d) in welchen wir aufgefordert werden, Gott zu vertrauen (Ü.: z. B. Ps. 118, 8. Jes. 26, 4); denn diese Zuversicht beruhet auf Gottes Allmacht; deshalb beginnt auch der apostolische Glaube mit: „ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer",

e) welche bezeugen, daß der Vater allmächtig, der Sohn allmächtig, der Heilige Geist allmächtig ist (Ü.: Apg. 1, 7. Ebr. 1, 3. Apok. 1, 8. Jes.

11, 2: „Geist der Stärke", 1. Kor. 2, 10); denn nicht drei Allmächtige sind, sondern einer ist allmächtig. Wie nämlich die drei Personen eines Wesens sind, so ist auch die Allmacht als Eigenschaft dieses einheitlichen Wesens eine einige. — Siehe auch den Anhang unter Nr. 70 der Zusätze.

12.

Aus § 131: Die gestellte Frage wird von Scaliger ex. 249, sect. 3 wie folgt beantwortet: „Nach Seiner Unermeßlichkeit an Macht kann Gott ein Ding anders machen, als wie Er es gemacht hat; aber nach Seiner großen Güte, welche für Ihn in der Ausübung Seiner Allmacht maßgebend und von dieser nicht verschieden ist (denn Gott und alles, was Gottes ist, ist eins und ein einiger Gott; Ursprung und Endziel ist Er selbst und doch ohne Anfang und, da Er nicht aus Sich herausgehen kann, auch ohne Ende), will Er nur Gutes können; denn nur von dem höchsten Gut kann schlechthin nur das Beste in den Dingen jedweder Gattung und Ordnung herkommen." Schließlich sagt er: „da die endliche Sache keiner Unendlichkeit fähig ist, so hat das Bessermachen (wozu Gott die Macht ohne Ende hat) auch darin seine Grenze."

13.

Aus §§ 138. 139: Gesamte Werke Gottes sind Ausflüsse und Zeugnisse Seiner Güte, und sogar Seine Züchtigungen sind Güte; denn **1.** züchtigt Er uns durch mancherlei Mittel nicht ohne Veranlassung, vielmehr nötigen unsere Sünden Ihn dazu; solches Tun ist für Ihn an sich ein fremdartiges Werk Jes. 28, 21, Sein eigenes ist vielmehr erbarmen und schonen, **2.** sucht Er uns durch die Züchtigungen auf den rechten Weg zurückzubringen 1. Kor. 11, 32. Ebr. 12, 6—11.

Er Selbst hat Seinem treuen Knechte Moses wie in einem Bilde und kurzem Inbegriffvorgeführt, daß Seine Werke Erweisungen Seiner Güte sind, 2. Mos. 34. In Kap. 33 19 hatte Er zu ihm gesagt: „Ich will vor deinem Angesicht alle meine Güte vorübergehen lassen" und alsbald folgt in Kap. 34, 5 ff.: „da kam der HErr hernieder in einer Wolke und trat in seine Nähe und predigte im Namen des HErrn und indem Er vor Mose vorüberging, rief Er selbst Seinen Namen also aus: HErr Gott, barmherzig und gnädig, langmütig und von großer Güte und Treue, der da bewahret Gnade den Tausenden und vergibt Unrecht und Übertretung und Sünde."

14.

Aus § 148: Durch allen Reichtum der Güte, Geduld und Langmütigkeit Gottes sollen wir uns zur Buße leiten lassen und nicht diese reiche Güte dazu mißbrauchen, daß wir von ihr in fleischlicher Sicher-

heit Straflosigkeit unserer Sünden erwarten und darin unbußfertig fortfahren. Dadurch würden wir vielmehr uns selbst den Zorn häufen auf den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes Röm. 2, 4. 5.

15.

Aus § 149: Man versteht unter „Gerechtigkeit“ eine Eigenschaft Gottes in verschiedenem Sinne, nämlich nach ihren verschiedenen Beziehungen, obwohl sie, weil sie mit dem einigen Wesen Gottes identisch ist, auch nur eine ist, kraft welcher Er selbst und all Sein Tun gerecht ist. Um die Vielseitigkeit dieser Eigenschaft unserm schwachen Verstande deutlich zu machen, wird sie mit nachstehenden Unterscheidungen erläutert: **1.** bedeutet das Wort, eine nach allen Richtungen sich erstreckende Vollkommenheit, welche alle Tugenden in sich begreift. Wem kann die Vereinigung aller Tugenden besser und vollkommener zugeschrieben werden, als Gott, welcher vollkommen gut, in welchem nichts Böses, kein Unrecht zu finden, der das Licht und in welchem keine Finsternis ist? **2.** Gott ist in Seiner Stellung der Welt gegenüber gerecht in dem Sinn, wie jemand nach seinem Verhalten in seinem Stande und Beruf recht und schlecht, tadellos und unbescholten genannt wird, wie es z. B. eine obrigkeitliche Person ist, welche die Aufgaben ihres Amtes gerecht und untadelig erfüllt. Wer aber kann so gut und vollkommen seines Amtes in seinem Stande walten, wie Gott in dem Seinigen? Allen Seiten desselben wird Er in vollkommenster Weise gerecht, Er ist ein gerechter Herr, gerechter Richter, gerecht als Vater, König, Lehrer, Bräutigam, Gesetzgeber usw.; **3.** zu der Gerechtigkeit in dem zuerst angegebenen Sinne gehört insbesondere die austeilende, welche jedem das Seinige zumißt. Wem ist diese vollkommener eigen, als Gott, von welchem die Schrift oft aussagt, daß er einem jeden nach seinen Werken vergilt? **4.** zu der Gerechtigkeit in der so eben erwähnten Bedeutung gehört auch die zurechtweisende Gerechtigkeit, welche ohne Ansehn der Person die Vergehen rügt und die Schuldigen straft; diese Art von Gerechtigkeit können wir Gott nicht etwa deshalb absprechen, weil Er Sünde vergibt; denn unbußfertigen Sündern vergibt Er sie nicht, **5.** Gerechtigkeit zeigt sich auch ferner im Erfüllen von Zusagen, wahr und treu sein im Versprechen. Das trifft am meisten bei Gott zu, der nach 1. Joh. 1, 9 treu und gerecht ist; **6.** endlich ist unter dem Ausdruck „göttliche Gerechtigkeit“ in der Schrift Gottes Güte zu verstehen, so Ps. 51, 16. Ps. 69, 28. Ps. 145, 7, weshalb auch umgekehrt das hebräische Wort für „Barmherzigkeit“, „Güte“ in 1. Mos. 19, 19. Kap. 20, 13. Kap. 21, 24 (Chesed) von den Septuaginta

mit dem griechischen Wort für „Gerechtigkeit" übersetzt worden ist (dikaiosyne). Der Grund scheint zu sein, daß es gerecht und der Natur Gottes angemessen ist, den Elenden, welche Seine Hülfe erflehen, Seine Güte zu erweisen.

16.

Aus § 155: Zur Gerechtigkeit Gottes gehören Sein Zorn, Eifer, Haß usw., es sind dies aber nicht aufgeregte Gemütsstimmungen wie bei uns Menschen, sondern diese Ausdrücke bezeichnen das gerechte Urteil, durch welches den Sündern Strafen zuerkannt werden. Nach Zanchius, 4. Buch „von der Natur Gottes" Kap. 6, 7, bedeutet, wenn in der Schrift Gott „Zorn" zugeschrieben wird, dieses Wort, Seinen höchst gerechten Willen und Ratschluß, das Unrecht, welches gegen Ihn und Seine Kirche begangen wird, zu rächen, d. i. zu bestrafen, ferner die entsprechenden Strafandrohungen und endlich deren Vollstreckung, nämlich die rächenden Strafen selbst. Der Haß Gottes bedeutet das Mißfallen und den Abscheu gegen die Sünde, den Ratschluß, sie nicht ungestraft zu lassen und die Verhängung der gerechten Strafe selbst. Diese Erklärung des Zanchius ist in der Schrift gegründet. Wir machen aber den Zusatz, daß Gott keinem Menschen nach einem *bedingungslosen* auf seine ewige Verdammnis gerichteten ewigen Ratschluß zürnt oder ihn auf diese Weise haßt, sondern Er straft einen Menschen nur, wenn er es mit seinen Sünden verdient hat.

17.

Aus § 163: Frei handeln ist solchen Wesen eigen, welche, mit freiem Willen begabt, wollen, was sie tun. Daher, wenn wir von Gott sagen, daß Er vollkommen frei handelt, so sprechen wir Ihm hiermit einen Willen zu. Es geht aber Gottes Wille nicht von einer Seinem Wesen fremden Macht oder Kraft aus, sondern von Ihm selbst vermöge einer Eigenschaft Seines Wesens. Weil ferner Gott im höchsten Grade wollend ist, so ist in keinem andern Wesen eine so wahre und gesunde Freiheit der Wahl, wie in Gott. Das Wort „Wille" bedeutet **1.** die Fähigkeit und Kraft der Seele, etwas zu wollen, **2.** den Willensakt, **3.** den gewollten Gegenstand, d. i. die Sache, die wir wollen. Die Willenskraft (Ü.: Nr. 1) in Gott ist nichts anderes, als das Wesen Gottes; denn wie Er von Sich selbst ist, so will Er auch von Sich selbst; der Willensakt (Ü.: Nr. 2) ist in Gott ebenfalls nichts anderes als Sein Wesen; denn nicht in verschiedenen und aufeinander folgenden Akten will Er, sondern in *einer* ewigen und im höchsten Grade einfachen Willensbestimmtheit, welche in Wirklichkeit eins ist mit Seinem

Wesen. Das erste, was Gott will (U.: Nr. 3) ist ebenfalls Gott selbst; denn Gott will zuerst Sich selbst, Seine Güte und Herrlichkeit, welche das Wesen Gottes selbst sind; was Er sodann außer Sich will, bezieht sich in bestimmter Ordnung auf Gott zurück, Gott will die Seligkeit der Auserwählten um Seiner Verherrlichung willen.

18.

Aus §§ 186 bis 189: „Bin ich nun Vater, wo ist meine Ehre? bin ich HErr, wo fürchtet man mich?" so spricht der HErr Mal. 1, 6 und will nach diesen Worten mithin als der gütigste Vater nicht bloß schulmäßig erkannt, sondern auch von ganzem Herzen geliebt sein, und als der allmächtige und im höchsten Grade gerechte HErr nicht nur gepriesen, sondern auch ernstlich gefürchtet sein. „Schmecket und sehet, wie freundlich der HErr ist; *wohl dem, der auf Ihn trauet*" so heißt es Ps. 34, 9. Wer also noch nicht schmecket, wie gut der HErr ist, der erkennt Ihn noch nicht völlig und heilsam. „Daran merken wir", sagt der Apostel der Liebe im 1. Brief 2, V. 3. 4, „daß wir Ihn kennen, wenn wir Seine Gebote halten. Wer da sagt, daß er Ihn kenne, und doch Seine Gebote nicht hält, der ist ein Lügner und in solchem ist keine Wahrheit."

Wie viele Menschen gibt es, die lügen, wenn sie sagen, daß sie Gott kennen! der kennt dies höchste Gut noch nicht, der es nicht liebt; denn wenn er es kennte, würde er es lieben, weil ja das Gute eine Anziehungskraft hat, Liebe zu sich zu erwecken. Wer aber etwas anderes vorzieht, liebt das höchste Gut noch nicht 1. Joh. 2, 15: „So jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters"; ein solcher liebt Gott noch nicht als das höchste Gut; wer in etwas anderem die Ruhe seines Herzens und das Ziel seiner Liebe sucht, der dürstet noch nicht nach Gott als dem höchsten und seligsten Gut. Wenn unser Glaube an einen allmächtigen Gott wahr ist, warum verlassen wir uns dann nicht mit völliger Zuversicht des Herzens auf Seine Verheißungen und beten nicht zu Ihm um Hülfe im Unglück? Wenn unsere Erkenntnis, daß Gott das höchste Gut ist, auf Wahrheit beruht, warum lieben wir Ihn nicht von ganzem Herzen? Wenn Gott nach unserer wahren Erkenntnis ein gerechter Richter ist, warum geben wir uns in falscher Sicherheit Schlechtigkeiten hin? Ist unser Glaube wahr, daß Gott die höchste Weisheit ist, warum zagen wir im Unglück und ängstigen uns um das Ende, während doch Gott durch Seine Weisheit alles so lenkt, daß es denen, die Gott lieben, zum besten dienen muß? Glauben wir, daß Gott wahrhaftig ist, warum bezweifeln wir Seine

Verheißungen? Endlich wenn wir glauben, daß Gott der vollkommenste und seligste ist, warum wählen wir nicht in Ihm allein das Ziel unserer Wünsche? Suchst du Schönheit, Er ist der Schönste, suchst du Reichtum, Er ist der Reichste, suchst du Weisheit, Er ist der Weiseste. Er ist alles.

Daher findet Philo das Ziel der Glückseligkeit darin, Gott ähnlich zu werden, und Basilius in der zehnten Homilie über das Sechstagewerk drückt dies so aus: „Christsein ist Gott ähnlich sein, soweit es einem Menschen möglich ist.“ Wer heilsam und innerlicher Gott erkennen will, beschreite den Weg der Liebe; denn „Gott ist die Liebe“ 1. Joh. 4, 8 und „Christum lieb haben, ist besser als alles Wissen“ Eph. 3, 19.

Aus der weiteren Ausführung des dritten Lehrstücks im Schlußband der Glaubenslehre Joh. Gerhards.

19.

Aus § 1: Wie die heilige Schrift in der Theologie die einzige Grundlage der Erkenntnis ist, so ist Gott der Allgütige und Allmächtige die einzige Grundlage für das Dasein sowohl der heiligen Schrift, in welcher des Wort Gottes, die göttliche Offenbarung, enthalten ist, wie auch für die göttlichen Werke, von welchen in der Theologie gehandelt wird. Er ist auch der Mittelpunkt der ganzen Schrift, der Kern der Theologie, das Ziel des Wissens und unserer Sehnsucht.

20.

Aus § 4: Sind schon die Werke Gottes wunderbar und voller Geheimnisse, wie viel wunderbarer und geheimnisvoller muß Gott sein, ihr Werkmeister? Dagegen ist unser Erkenntnisvermögen begrenzt; zwischen dem erkennenden Verstande und dem Gegenstand der Erkenntnis, nämlich dem unendlichen Gott, ist kein Verhältnis. Unsere Denkkraft gebraucht im Zustande dieses Lebens ein körperliches Organ. Gott dagegen ist unkörperlich. Er kann nicht gesehen werden, weil Er klarer als das Augenlicht ist, Er kann nicht angerührt werden, ist reiner als unsere Berührung; auch kann Seine übersinnliche Größe von uns nicht ermessen werden; Er ist der Unendliche, Unermeßliche, nur Sich in Seiner Größe bekannt.

21.

Aus § 5: **1.** Durch das Gebet wird die Gnade des erleuchtenden Heiligen Geistes erlangt. Wir sollen daher mit Moses zum HErrn sprechen 2. Mos. 33, 13: „Laß mich deinen Weg wissen, damit ich dich

kenne," mit Philippus zum Sohn Joh. 14, 8: „HErr, zeige uns den Vater", mit der gesamten Kirche zum Heiligen Geist: „Laß uns wissen Gott den Vater, erkennen den Sohn und an dich, den immerdar von beiden ausgehenden Heiligen Geist glauben." Denn „niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren" Matth. 11, 27.

2. Als die göttliche Majestät auf dem Berge Sinai durch die feierliche Wiederholung des Gesetzes sich auf eine besondere Art offenbaren wollte, hieß Er nach 2. Mos. 19, 12 durch ein umher zu machendes Gehege dem Zudrang des Volkes bestimmte Grenzen zu setzen, welche niemand bei Todesstrafe überschreiten durfte; so sind auch in den heiligen Schriften unserer Forschung und Erkenntnis Grenzen und Ziele gesetzt, welche wir nicht ohne Verletzung der Religion überschreiten dürfen. Prosper drückt dies im 1. Buch über „die Berufung der Heiden" Kap. 7 so aus: „Was Gott hat unenthüllt lassen wollen, soll man nicht zu erforschen suchen; was Er aber offenbart hat, soll man nicht verleugnen, damit wir nicht in Dingen ersterer Art unerlaubt neugierig, in den andern dagegen undankbar erfunden werden."

3. Moses hatte den dringenden Wunsch, Gottes Angesicht zu schauen; er bekam es jedoch nicht, sondern nur Gott von hinten her zu sehn, indem Gott während Seines Vorübergehens seine Augen mit Seiner Hand bedeckte und er in einer Felsenkluft am Ausgang derselben sich hinstellen mußte 2. Mos. 33, 22. 23. Hieraus dürfen wir schließen, daß wir nicht in weiter Öffnung, sondern gleichsam durch eine enge Spalte und Vergitterung und wie in einem Rätsel Gott, solange wir in diesem Leben sind, anschauen und auch dies nur mit Gottes eigener Hülfe und Unterstützung unserer Schwachheit. Vergl. auch 1. Kön. 19, 13, wo erzählt wird, daß Elias beim Nahen Gottes sein Antlitz mit seinem Mantel verhüllte.

22.

Aus § 8: Nach der Ableitung vom hebräischen Zeitwort für „Sein" bedeutet der Name Jehova, wie er in 2. Mos. 3, 14 von Gott selbst dem Moses ausgelegt worden ist: „Ich werde sein, der Ich sein werde"; die Septuaginta übersetzen ins Griechische: „Ich bin der Seiende". Das Wort hat dieselbe Bedeutung wie in Apok. 1, 4 die Beschreibung: „der, der da ist, der da war und der da kommt" (Ü.: die Juden pflegen zu übersetzen: „der Ewige"). Es ist in diesem Namen ausgedrückt: **1.** daß Gott von sich selbst das Dasein hat, **2.** das Erhabensein über alles Erschaffene, da solches immer in einer begrenzten

Art des Seins besteht, während das Wort „der Seiende“ keine A r t des Seins als Begrenzung andeutet, **3.** die Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott. Denn indem Gott das Sein an und für sich ist, haben alle Dinge in Ihm ihr Sein, **4.** Gottes Unveränderlichkeit. Was der Veränderung unterworfen ist, hört auf zu sein, was es war und fängt an zu sein, was es nicht war. Von Gott dagegen wird ein vollkommenes Sein ausgesagt, weil Er unveränderlich ist. Kein Geschöpf kann von sich sagen: ich bin (bleibe), der ich bin. Ps. 102, 27. 28: „Die Himmel werden vergehen, du aber bleibest, du bleibest wie du bist“, Ebr. 1, 12, **5.** Gottes Ewigkeit, **6.** Gottes Einfachheit. Alles Erschaffene ist zusammengesetzt aus Stoff und Gestalt, oder doch aus Trieb und Kraft, Sein und Wesen; aber allein in Gott ist das Sein sein Wesen, so daß Ihm allein der Name: „ein Wesen seines Selbst“ zukommt. Das Wort: „ich bin“ ist unzerlegbar und das einfachste aller Zeitwörter, denn alle andern lassen sich in dasselbe auflösen, es selbst läßt sich aber in nichts auflösen, so läßt sich alles auf Gott zurückbeziehen, Er selbst dagegen auf nichts anderes. Was immer in Gott ist, ist Er selbst und nicht etwas Zufälliges; folglich ist Gott das einfachste Sein, **7.** Gottes Wahrheit; weil Er bleibet, der Er ist, so kann Er auch Seine Verheißungen wahr machen, vergl. 2. Mos. 6, 3. Jes. 43, 19, **8.** Gottes Gegensatz zu den Götzen. Letztere sind Nichtgötter, Gott allein ist in Wahrheit Gott. Der § 9 bringt Anklänge an die Bedeutung des Jehovanamens aus dem Heidentum.

23.

Aus § 10: Die Rabbinen unterscheiden Elohim von Jehova, wie sie aus Ps. 56, 11: „ich will rühmen Gottes (Elohim) Wort, ich will rühmen des HErrn (Jehova) Wort“ folgern, so, daß Elohim die Richtereigenschaft, Jehova Seine Barmherzigkeit anzeige. Richtiger ist, daß Jehova Sein Wesen, Elohim dagegen Seine Eigenschaften bezeichnet, jenes auf Sein Fürsichsein, dieses auf Sein Füranbresein gehe, weshalb verschiedentlich in der heiligen Schrift beide Wörter verbunden werden, z. B. 2. Mos. 3, 15. Gott heißt nämlich Elohim als Schöpfer, Lenker, Erhalter aller Dinge, als Richter und Rächer über alles, der da Gnade und Hülfe den Frommen, Gericht und Rache den Gottlosen erweist; daher nennt Ihn Moses in der Schöpfung „Elohim“, damit wir lernen, daß Er der Weltschöpfer ist, der auch die Welt erhält und alle Dinge regiert und damit wir daran gedenken, daß das Ganze der Schöpfung weise und gerecht von Ihm eingerichtet ist und einem jeden das Seine von diesem gerechten Gott zugeteilt ist.

24.

Aus § 12: In 1. Mos. 1, 2: „der Geist Gottes schwebete auf dem Wasser“ ist mit Gottes“ (hebr. Elohim) Gott Vater und Sohn gemeint, es steht jedoch nichts entgegen, mit andern Auslegern das zum „Geist“ hinzugefügte „Elohim“ als Aussage zu nehmen, daß der Geist, welcher mit dem Vater und dem Sohn wahrer Gott ist, über den Wassern schwebte. In Ps. 45, 8: „darum hat dich Gott dein Gott gesalbet mit Freudenöl mehr denn deine Gesellen“ kann das erste „Gott“ vom Messias, das zweite von Gott Vater und das Öl vom Heiligen Geiste verstanden werden; es verträgt sich jedoch mit gläubiger Auslegung, zu sagen, das Wort Elohim sei hier nicht von einer Person (einmal vom Vater, das andere Mal vom Sohn) zu verstehen, sondern von dem allen drei Personen gemeinschaftlichen göttlichen Wesen in folgendem Sinn: „dich Messias hat Elohim, d. i. der wahre dreieinige Gott, der nach Joh. 20, 17 auch dein Gott ist, nach deiner menschlichen Natur mit Freudenöl gesalbet, indem Christus als Gott sich selbst als Menschen gesalbet hat; denn die Beweiskraft für die Dreiheit der Personen in einheitlichem Wesen, welche man in der Pluralform des Wortes „Elohim“ findet, würde abgeschwächt werden, wenn man zu der Überzeugung gelangen müßte, daß dies Wort in irgend einer Schriftstelle nur für eine Person gebraucht ist.

25.

Aus § 17: Die Photinianer machen den angeführten vier Schriftstellen gegenüber geltend, die Aussage sei dort nicht von einem Gott schlechthin, sondern mit einem Zusatz gemacht. Aber diese Zusätze, wie „Gott Abrahams, Gott der Väter, ihr Gott“ beeinträchtigen nicht die Aussage, Gott zu sein. Auch erreichen die Photinianer ihren Zweck, Christi Gottheit zu widerlegen, keineswegs mit jener Behauptung, daß das Gottsein als Prädikat nicht den wahren ewigen Gott bedeute, weil Christus nicht nur schlechthin Gott genannt wird, sondern überdies auch der Christo beigelegte Gottesname mit solchen Lobpreisungen und Eigenschaften in der Schrift ausgezeichnet wird, welche nur dem wahren ewigen Gott allein zukommen. So wird Christus in Jes. 9, 6 ein starker Gott (Ü.: die Vulgata hat „Deus, Fortis“, Luther dagegen: „Kraft, Held“), in Tit. 2, 13 der große Gott, in 1. Joh. 5, 20 der wahrhaftige Gott, in Röm. 9, 5 Gott über alles, gelobet in Ewigkeit, in Joh. 20, 28 von Thomas „mein Gott“ genannt, und dies letztere steht dem Ausdruck „Gott Abrahams“ gleich, wie der Gott Israels, welcher kein anderer als der eine wahre Gott ist, selbst Sich in 2. Mos. 3, 15 nennt.

26.

Aus § 21: Die Mannigfaltigkeit der göttlichen Namen ist eine Folge der göttlichen Erhabenheit (Majestät). Denn da die göttliche Erhabenheit wegen ihrer höchstmöglichen Vollkommenheit von uns nicht voll erkannt werden kann, so werden deswegen so viele göttliche Namen in der Schrift uns vorgelegt, damit wir wenigstens einigermaßen zu einer Erkenntnis der göttlichen Erhabenheit gelangen.

27.

Aus § 26: Gott selbst ist der Urheber des nicht von Menschen ausgegangenen Jehovanamens; Er hat, was außer allem Zweifel ist, diesen Namen als den Seinigen selbst offenbart (Weidner, ein Christ gewordener Jude, macht in Seiner Glaubenslehre, 1. Abs. S. 154 darauf aufmerksam, daß die Endbuchstaben der vier hebräischen Wörter in 2. Mos. 3, 13 welche Luther übersetzt hat: „wenn sie mir sagen werden: wie heißt Sein Name"? zusammengesetzt das Wort „Jehova" bilden); es ist aber die Frage, ob er den Patriarchen vor Moses bekannt war; davon ist jedoch schon in der ersten Abhandlung über die Natur Gottes § 23 gelehrt, wo auch der wahre Sinn der der bejahenden Beantwortung scheinbar entgegenstehenden Stelle 2. Mos. 6, 3 erklärt ist; ebendaselbst ist die Abstammung und die Bedeutung dieses Namens besprochen.

§ 28.

Aus §§ 52. 53: Die Lehrer der römischen Kirche und der Reformierten sind darüber verschiedener Meinung, ob die Pluralform „Elohim" die Andeutung der drei Personen in Gott enthalte. Die Juden und die Photinianer verneinen diese Frage, während die lutherischen Theologen sie bejahen und zwar aus folgenden, von denen der zustimmenden Kirchenväter, römisch-katholischen und calvinistischen Gelehrten abweichenden Gründen: **1.** es gibt die Singularform „Eloah", Gott, z. B. Hiob 4, 9 usw. Ps. 18, 32, folglich bedeutet die Pluralform „Elohim" eine Mehrheit, **2.** wenn das Wort „Elohim" von Gott gebraucht wird, steht das dabei vorkommende Zeitwort nicht bloß im Singular wie 1. Mos. 1, 1, sondern auch im Plural, ebenso werden Eigenschaftswörter mit „Elohim" in der Pluralform verbunden 2. Sam. 7, 23. Ps. 58, 12. 5. Mos. 5, 26. Jos. 24, 19. 1. Mos. 20, 13. Kap. 35, 7. Wir schließen hieraus: Wenn Zeit- und Eigenschaftswort im Singular mit Elohim verbunden wird, so handelt es sich um die Einheit des Wesens Gottes; steht es dagegen dabei im Plural, so geht Elohim auf die Mehrzahl der Personen in Gott, **3.** die in der heiligen Schrift sich findende Bestätigung, sofern darin Stellen vorkommen, aus denen sich hinlänglich

klar ergibt, daß unter „Elohim“ mehrere und zwar drei Personen der Gottheit verstanden werden. Gott selbst spricht diese Auslegung der Pluralform „Elohim“ aus in 1. Mos. 3, 22: „Siehe, Adam ist geworden wie einer von uns“ und in 1. Mos. 1, 1 wird der Urheber der Schöpfung „Elohim“ genannt; es erhellt aber aus Ps. 33, 6, daß die ganze heilige Dreieinigkeit die wirkende Ursache der Schöpfung ist und daß dies dem Moses unbekannt war, ist nicht wahrscheinlich, vielmehr legt er selbst in den nächstfolgenden Worten aus, was er unter dem Namen „Elohim“ verstanden wissen will, wenn er Gott sprechen läßt, wenn durch Gottes Wort alles gemacht wird und wenn er des auf den Wassern schwebenden Geistes Gottes gedenkt. Hierher gehören alle Schriftstellen, in denen besonders dem Sohne und dem Heiligen Geiste das Werk der Schöpfung zugeschrieben wird § 52.

Wir fügen indessen hinzu: **1.** aus der Pluralform „Elohim“ kann nicht unmittelbar die Dreiheit, sondern nur eine Mehrheit der Personen in der Gottheit bewiesen werden und daß letztere eine Dreiheit ist, muß anderweitig dargetan werden, **2.** das Geheimnis der Dreieinigkeit ist in dem Worte „Elohim“ auf verborgene Weise enthalten, wie es dem Maße der im Alten Testament vorliegenden Offenbarung und dem schrittweisen Hervortreten des Heilsplans im Laufe der Zeiten entspricht, so daß das Neue Testament mehr Licht darüber brachte, **3.** aus diesem Gottesnamen ist nur ein unterstützender Beweis für die Wahrheit des Geheimnisses der Dreieinigkeit abzuleiten, während der Hauptbeweis in andern Schriftstellen vom Heiligen Geist dargeboten ist, **4.** gegen hartnäckige, die Trinität leugnende Ketzer streiten, ist eine stärkere Gründe erfordernde Aufgabe, als wenn gläubige Christen unter sich über dies Geheimnis sich besprechen. Jenen Gegnern gegenüber muß man sich folgender Sätze bedienen a) mit dem Worte „Elohim“ verhält es sich anders als mit dem Worte „Gott“. Jenes ist ein Personenname, dieses eine Wesensbezeichnung; deshalb kann man wegen der Personenmehrheit in Gott richtig von drei Elohim sprechen, aber nicht von drei Göttern, weil Gottes Einheit im Wesen eine im höchsten Grade einfache ist, b) selbst wenn es bewiesen wäre, daß das Wort Elohim von einer Person in der Gottheit und in diesem Sinne als Singular gebraucht wird (was jedoch noch fraglich bleibt), so würde dadurch der echten und eigentlichen Bedeutung der Pluralform kein Abbruch geschehen sein. Denn wie Gott ein Wesensname ist und nichtsdestoweniger mitunter für eine der Personen in Gott gebraucht wird, so wird der auf die Personenmehrheit sich beziehende Elohimname doch auch zuweilen als Wesensname gebraucht, teils wegen der im höchsten Grade einfachen

Einheit der drei Personen nnch ihrem ungeteilten Wesen, teils wegen des Umeinanderseins der Personen, weil der Vater im Sohne ist und der Sohn im Vater, weil der Vater nicht außerhalb des Sohnes Gott ist, noch der Sohn außerhalb des Vaters, weil der Vater nicht einsam Gott ist, sondern eine Person der Dreieinigkeit oder Gott in der Dreieinigkeit, so daß also jede der drei Personen stets zu den andern beiden in Beziehung steht. Wird der Elohimname von einer der Personen gebraucht, so bedeutet dies also, daß dieselbe aus der Zahl der drei Personen ist, c) die Fälle, in denen der Elohimname ohne Zusatz steht, sind von denen zu unterscheiden, in welchen er mit einem Eigenschafts- oder Zeitwort in Pluralformen verbunden ist; wenn man auch zugeben wollte, daß in ersteren Fällen der Name einer der Personen mitunter wechselsweise zugeschrieben wird, so bezeichnet er doch in den letzteren Fällen immer die mehreren Personen, d) der Gebrauch der heiligen Sprache, welcher Reinheit und Einfachheit eigen ist, muß von anderer Sprechweise unterschieden werden. Selbst wenn letztere den Plural statt des Singulars gebraucht (wobei der Personenname dennoch in der Einzahl steht und nur Zeitwort und Fürwort in der Mehrzahl z. B. „Wir Ferdinand befehlen"), so-ist dies doch für den Gebrauch der heiligen Sprache nicht entscheidend. Wenn wir von den hochgestellten Menschen den Plural statt der Einzahl gebrauchen, so folgt doch nicht, daß wir so auch von Gott sprechen dürfen, da Seine Würde als die höchste keiner besonderen Anerkennung bedarf. Gottes Ehre ist immer dieselbe, auch wenn Er nicht von Sich in der Mehrzahl spricht, e) die Beispiele, die man für den Gebrauch der Mehrzahlform an Stelle der Einzahlform anführt, handeln von Geschöpfen oder Abgöttern oder lassen sich in diesem Sinne auslegen, oder als Wechsel in der Rede und Redefigur anderer Art; wenn dagegen der Elohimname in der eigentlichen Bedeutung von Gott gebraucht wird, darf man von einer solchen Redefigur nicht sprechen, die Pluralform zu gebrauchen oder eine rhetorische Steigerung, wie man im bürgerlichen Leben dadurch eine Ehrerbietung ausdrückt, ist hier nicht am Platze, sondern es liegt die anderweitige in der Schrift bezeugte Tatsache der Personenmehrheit in Gott zugrunde, f) wenn der Elohimname in einer Verallgemeinerung seiner Bedeutung gebraucht wird, so hört er doch nicht auf, eine Mehrzahl zu sein, die Verallgemeinerung bezeichnet dann eine unbestimmte Mehrheit; so ist 2. Mos. 20, 3 das zweite Gebot: „du sollst keine andere Götter haben" so auszulegen: „keinen von den andern Göttern". Wenn in 2. Mos. 32, 4. 8 dem zum abgöttischen Kult aufgerichteten Kalbe der Elohimname beigelegt wird, so hört dieser ebenfalls nicht auf, Plural zu sein, weil die

Israeliten nicht das Kalb selbst, sondern den wahren HErrn (Jehova), welcher sie aus Ägypten geführt hatte, gottesdienstlich verehren wollten, wie aus Vers 5 hervorgeht, wonach des HErrn Fest gefeiert werden sollte § 53.

29.

Aus §§ 93. 94: Eine mit der Schrift übereinstimmende Begriffsbestimmung von Gott müßte fünf Hauptstücke enthalten, welche handeln von **1.** Seinem Wesen, **2.** Seinen wesentlichen Eigenschaften, **3.** den drei durch selbständigen (hypostatischen) Charakter voneinander sich unterscheidenden Personen, **4.** den Werken nach außen, in welchen die einzelnen Personen sich geoffenbart haben, **5.** den Wohltaten Gottes, teils den allgemeinen gegen das ganze menschliche Geschlecht in der Erschaffung und Erhaltung der Welt, teils den besonderen gegen die Kirche. Gott ist ein Geistwesen von höchster Einfachheit, unendlich, von unermeßlicher Güte, Weisheit, Macht, gerecht, wahrhaftig und zwar sowohl der Vater, welcher von Ewigkeit den Sohn, Sein Ebenbild, gezeugt und durch den Sohn im Heiligen Geist alle Dinge erschaffen hat und erhält, wie der Sohn, welcher von Ewigkeit her vom Vater gezeugt ist und in der Fülle der Zeit menschliche Natur angenommen und in dieser das Werk der Erlösung vollbracht hat, und desgleichen der vom Vater und Sohn auf unaussprechliche Art von Ewigkeit her ausgehende Heilige Geist, welcher auf sichtbare Weise über die Apostel ausgegossen wurde und noch heute auf unsichtbare Weise in die Herzen der Gläubigen gesandt wird und durch die Predigt des Evangelium eine Kirche aus der ganzen Menschheit sammelt, welche Er zur Ehre des göttlichen Namens und zum ewigen Heil der Gläubigen heiliget.

Eine Gottes Tätigkeit bezeichnende Definition von Gott ist in 1. Joh. 4, 8 ausgesprochen, nämlich daß Gott Liebe ist. Aus Seiner Liebe gehen alle Werke Gottes hervor und der vom Vater und dem Sohne ausgehende Heilige Geist ist die wesentliche Liebe des Vaters und des Sohnes, in der Zeit hat Gott aus Liebe alles erschaffen, aus Liebe sandte Er den Sohn zur Vollbringung des Werkes der Erlösung, aus Liebe gibt Er den Heiligen Geist, welcher ähnliche Bewegungen in den Herzen der Gläubigen entzündet, aus Liebe wird Er im ewigen Leben Sich den Seligen von Angesicht zu Angesicht anzuschauen geben. Der verborgene Gott ist Seinem Wesen nach unbegreiflich, unaussprechlich, unsere Erkenntnis und unser Wissen überragend, aber in Seinem Verhalten zu Seinen Geschöpfen offenbart Er Sich als Liebe, weil Er all Sein Tun in und aus Liebe hervorgehen läßt. Wie nun

Gott in Seinem Walten als Liebe zu definieren ist, so besteht auch die Betätigung unserer Gotteserkenntnis in Liebe. Man mag noch so fein über Gott Worte machen, so nützt dies doch nichts, wenn man nicht zugleich dies höchste Gut, Seine wesentliche Liebe liebt. Alle Werke und Wohltaten, welche Gott der Menschheit erweist, sind einzig und allein dahin gerichtet, daß sie unsere Gemüter anlocken sollen, Ihn zu lieben. Aus Liebe schuf Gott alles um des Menschen willen, aus Liebe wurde Er auch selbst um des Menschen willen ein Mensch; es müssen daher solche Herzen härter als Eisen sein, welche das Feuer so großer Liebe nicht zur Liebe Gottes des Schöpfers, des Erlösers, des Heiligers erweicht.

30.

Aus § 103: Der Apostel zählt in Eph. 4, 4. 5. 6 sieben Arten der Einheit auf, welche alle zur Einigkeit des Geistes in Christo uns einladen sollen. Die erste ist die Einheit des Leibes. Er hätte mit jener in der Abstammung von einem Elternpaar begründeten Blutsverwandtschaft anheben können, deren er in Apg. 17, 26 gedenkt, aber da er von der Einigkeit des Geistes in Christo handeln wollte, so übergeht er jene und beginnt mit der Einheit des Leibes, welche nicht bloß darin besteht, daß aus Juden und Heiden von Christo ein Leib und eine Kirche gemacht ist Eph. 2, 14 (Ü.: und 16). Kap. 3, 3, sondern auch und vornehmlich darin, daß alle wahrhaft Gläubigen Glieder des einen verborgenen Leibes, dessen Haupt Christus ist, und dadurch nicht nur unter sich, sondern auch mit Christo verbunden sind nach der Auslegung, die der Apostel selbst in Eph. 4, 15. 16 hinzufügt. Die Innigkeit der Verbindung von Gliedern eines Körpers, welche sich nicht gegenseitig befehden, ist hiernach ein Bild jenes Zusammengefügtseins der Gläubigen zu einem verborgenen Leibe an Christo, dem Haupte. Die zweite Art ist die Einheit des Geistes. Die so eben beschriebene Einheit des verborgenen Leibes wird nämlich von dem Heiligen Geiste bewirkt, welcher das Band und die Fessel der Gläubigen unter sich und mit Christo ist 1. Joh. 4, 13. Wie Er das Band der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohne ist, so ist Er es auch zwischen Gott und allen, in denen, wie in einem Tempel, der Geist Gottes wohnt 1. Kor. 6, 16 (Ü.: und 19). Drittens die Einheit der Hoffnung. In diesem Leben sind Beruf und Tagewerk der Frommen verschieden 1. Kor. 7, 17; allen aber ist der allgemeine Beruf zur Frömmigkeit und Gott zu dienen geworden und auch eine Hoffnung des Berufs in Christo ist allen bereitet, nämlich das ewige Leben, indem allen an Christum Gläubigen, wenn sie in wahrem Glauben und fleißiger Liebe beharren, von Gott

Belohnungen im zukünftigen Leben verheißen sind, „nicht mir allein, sondern allen, welche des HErrn Erscheinung lieb haben“ 2. Tim. 4, 8. Es ziemt sich nicht, daß diejenigen, welche im Himmel zusammen leben werden, auf Erden sich voneihander getrennt halten. Viertens die Einheit des HErrn. Es ist unser Heiland Jesus Christ, für welchen recht eigentlich im Neuen Testamente der Name HErr gebraucht wird; dies geschieht a) teils im Hinblick auf Seine Fleischwerdung, b) teils mit Beziehung auf Sein Werk der Erlösung. Zu a) ein HErr ist Er für uns alle, weil Er durch die Annahme des Fleisches uns allen blutsverwandt ist, wie Er nach Seiner göttlichen Natur Gott dem Vater, Seinem Vater verwandt ist, so daß zwischen Christus und uns eine gewisse Gemeinschaft und Einheit der Natur besteht. Wir sind nach Eph. 5, 30 von Seinem Fleisch, von Seinem Gebein. Ja weil „das WORT“ die menschliche Natur von uns angenommen und mit sich persönlich vereinigt hat, so können wir uns sogar mit Recht Gott Geeinte nennen um des Geheimnisses der Offenbarung Gottes im Fleische willen, nicht so als ob alles, was Menschennatur ist, diese ganz mit „dem WORTe“ persönlich vereinigt wäre, sondern insofern, als allein nur das aus Maria angenommene und in die Gottheit selbst erhöhte Fleisch das unserige mit dem Bande einer natürlichen Verwandtschaft an sich zieht; zu b) Christus hat nicht etwa nur wenige durch einen bedingungslosen Ratschluß Erwählte, sondern das ganze menschliche Geschlecht mit Seinem Leiden und Sterben erlöset, Er ist deswegen unser aller HErr, weil Er alle sich zu eigen gewonnen hat, obwohl die Frucht dieser heilsamen Erlösung nur den Gläubigen zu teil wird Matth. 1, 21. Tit. 2, 14 usw. Da wir demnach Knechte eines und desselben HErrn sind, so ist es nicht recht, wenn wir untereinander uneinig sind. Fünftens, ein Glaube. Wie es ein Evangelium ist, durch welches alle zur Hoffnung des ewigen Lebens berufen werden, so vereinigt und verbindet auch ein durch den Heiligen Geist mittelst der Predigt des Evangelium angezündeter Glaube alle Glaubenden untereinander. Sind nun die Geister durch Einheit des Glaubens verbunden, so ziemt es sich nicht, daß die Willen gegeneinander sind. Sechstens, die Einheit der Sakramente. Eine Taufe sagt der Apostel 1. Kor. 12, 13: „Wir sind durch einen Geist alle zu einem Leibe getauft.“ Durch die Taufe werden wir dem einen verborgenen Leibe Christi eingepflanzt und empfangen wir einen Heiligen Geist. Auch in dem andern Sakrament des Neuen Testaments, dem heiligen Abendmahl, empfangen durch das Essen und Trinken die Kommunikanten teil am Leibe und Blute Christi und werden untereinander und mit Christo vereiniget;

1. Kor. 10, 17: „Ein Brot ist es, so sind wir viele ein Leib, dieweil wir alle eines Brotes teilhaftig werden.“ Es ziemt sich, daß diejenigen, welche an denselben Sakramenten teil haben, Einigkeit unter sich pflegen. Siebtens, ein Gott. Wie die wahrhaft Frommen einen Gott verehren, so kommt es ihnen auch zu, die Einigkeit der Gemüter durch Übereinstimmung und Betätigung an den Tag zu legen. Einer ist aller Vater, es stimmt damit nicht, wenn die Kinder eines Vaters in einem und demselben Hause zwieträchtig sind.

31.

Aus § 111: Wir antworten auf den von den Calvinisten uns gemachten Vorwurf: **1.** Wir lehren nicht ein Hinüberfließen göttlicher Eigenschaften in die menschliche Natur Christi, sondern eine Mitteilung, es sei denn, daß das Wort „Hinüberfließen“ (transfusio) nicht als ein physikalischer Übergang von Subjekt zu Subjekt verstanden wird, sondern als die Verwirklichung einer Gemeinschaft, wie von dem Heiligen Geist in Tit. 3, 6 gesagt wird, daß Er auf die Frommen und Gläubigen ausgegossen sei, und in Röm. 5, 5 von der Liebe Gottes, daß sie in unsere Herzen ausgegossen sei, **2.** wir behaupten, daß nicht nur die Eigenschaften, sondern das göttliche Wesen selbst der menschlichen Natur Christi mitgeteilt ist, damit wir nicht mit Paul von Samosata verdammt werden, welcher lehrte, daß die beiden Naturen zu einer Vereinigung ganz und gar ungeeignet seien. Denn wenn in Christo keine Gemeinschaft der göttlichen und der menschlichen Natur statt fände, so würde es auch eine persönliche Vereinigung dieser beiden Naturen nicht geben, da eine Vereinigung ohne Gemeinschaft ein leerer Traum wäre und die Sätze über die Person Christi: „dieser Mensch ist Gott“, „das Heilige, das von Maria geboren wird, ist Gottes Sohn“ Luk. 1, 35 würden nicht wahr sein, **3.** wenn es richtig ist nach 2. Petr. 1, 4, daß die Frommen der göttlichen Natur teilhaftig werden, so wäre es die größte Unverschämtheit, zu verneinen, daß die in die Person des Sohnes Gottes aufgenommene und erhöhte menschliche Natur Christi durch diese persönliche Vereinigung und Gemeinschaft Anteil an der göttlichen Natur erhalten habe, **4.** wie die menschliche Natur Christi ohne Aufhebung ihrer wesentlichen Eigenschaften in Wahrheit der göttlichen Eigenschaften teilhaftig geworden ist, ebenso ist die göttliche Natur des Sohnes Gottes ohne irgend eine Aufhebung ihres Wesens durch die persönliche Vereinigung der aufgenommenen menschlichen Natur mitgeteilt worden. Wie die Verherrlichung, so hebt auch die Vereinigung und Mitteilung das Fleisch nicht auf, sondern in die Höhe, vernichtet sie nicht, sondern

macht sie vollkommen, **3.** wir sagen, daß nicht nur einige, sondern alle göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur Christi mitgeteilt sind; denn anders läßt sich Kol. 2, 9: „in Ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ nicht verstehen, als dahin, daß das göttliche Wesen des Sohnes Gottes ganz und ungeteilt mit allen Seinen Eigenschaften gemeint ist; aber wir unterscheiden eine unmittelbare und eine mittelbare Teilhaftigmachung; unmittelbar sind nur diejenigen göttlichen Eigenschaften der Menschheit mitgeteilt, welche das Wirken dieser Eigenschaften durch die angenommene Natur äußern, mittelbar diejenigen, welche in dem Wesen der Gottheit selbst und in ihrem inwendigen Bereich in Betracht kommen, ohne ihr Wirken durch die angenommene Natur zu äußern. Demnach, wenn auch dem Fleische Christi nicht unmittelbar Gottes Unendlichkeit, Ewigkeit usw. mitgeteilt sind, so ist diese Mitteilung doch mittelbar geschehen, weil die Allmacht, Allwissenheit usw., welche dem Fleische unmittelbar mitgeteilt sind, eine unendliche und ewige Allmacht usw. ist. Einige Theologen nennen die mittelbare Mitteilung Einwohnung, die unmittelbare eine Gemeinschaft im engern Sinn.

32.

§ 149: Die Lehre, daß Gott ewig ist, dient uns **1.** zum Troste, **2.** zur Ermahnung. Zu **1.**: Unsere Hoffnung steht auf dem ewigen Gott, „dessen Wahrheit und Barmherzigkeit über uns in Ewigkeit waltet“ Ps. 117, 2, „welcher Glauben hält ewiglich“ Ps. 146, 6, „sie wird daher uns nicht beschämen“ Röm. 5, 5. „Denn es sollen wohl Berge weichen, und Hügel hinfallen, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen, spricht der HErr, dein Erbarmer“ Jes. 54, 10. Es ist ja eine ewige Gnade und ein ewiger Friedensbund. „Der HErr ist König immer und ewiglich“ Ps. 10, 16, mithin wird Er die Untertanen Seines Reiches ewiglich bewahren P. 37, 28. „Das Wort unseres Gottes bleibet in Ewigkeit“ Jes. 40, 8, folglich werden auch die, welche diese Worte glauben, in Ewigkeit bleiben. „Gott ist unser Gott immer und ewiglich, Er wird uns über den Tod hinaus leiten“ Ps. 148, 15 (Ü.: die Übersetzung Luthers „wie die Jugend“ statt „über den Tod hinaus“, „super mortem“ bei Gerhard, entspricht nicht dem Text der septuaginta: „eis tous aiōnas“, noch der vulgata: „in saecula“). „Er hat sich mit uns verlobt für die Ewigkeit“ nach Hos. 2, 19. Er wird also Seine Braut nicht verlassen. Zu **2.**: O du Seele, die du für die Ewigkeit geschaffen bist, lege ab die Liebe zu den irdischen und vergänglichen Dingen und trachte allein nach den himmlischen als den immerdauernden Gütern. **Nichts Zeit-**

liches und Hinfälliges vermag der Seele Ruhe zu verleihen und ihre Sehnsucht zu sättigen, da sie von Gott für die Ewigkeit gemacht ist. Wir sollen daher dem ewigen Gott anhangen, welcher das Ziel unserer Wünsche ist; denn „wir sind von gestern her und wissen nichts, unser Leben zieht wie ein Schatten über die Erde hin“ Hiob 8, 9. Daher, um nicht mit der dahinschwindenden und untergehenden Welt verloren zu gehen, sollen wir mit ganzem Verlangen unsers Herzens zur Ewigkeit uns erheben. Die Welt vergeht, die Erde stirbt, alles, was auf ihr ist, geht verloren, aber noch schlimmer ergeht es dem Menschen, der mit seinem Herzen an die irdischen und vergänglichen Dinge sich hängt. Gott hat die sichtbaren und irdischen Dinge in höchster Veränderlichkeit und Unbeständigkeit ein wechselvolles Spiel treiben lassen wollen, damit wir, ihre Flüchtigkeit erkennend, zu den überweltlichen und ewigen Gütern unser Herz emporheben und mit David sprechen sollen: „HErr, du bist mein Teil im Lande der Lebendigen“ Ps. 142, 6 und „wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, Gott, ewiglich meines Herzens Trost und mein Teil“ Ps. 73, 25. 26.

33.

§ 158: Auch die Unveränderlichkeit Gottes dient uns **1.** zum Troste, **2.** zur Ermahnung. Zu **1.**: Auf diesen Nutzen weist uns der Apostel in Röm. 11, 29 hin mit den Worten: „Gottes Gnadengaben und Berufung mögen Ihn nicht gereuen“. Diese Gaben, welche Gott aus unverdienter Barmherzigkeit den Menschen verheißt und schenkt, Seine unverdienten Verheißungen und aus freier Gnade geschehende Berufung sind derartig, daß Ihn dieselben niemals gereuen. Mithin verändert Er Seinerseits nicht Seinen Gnadenwillen gegen die Gottseligen, wenn nur diese ihrerseits im kindlichen Gehorsam beharren. Dies gewährt uns einen äußerst wirksamen Trost, kraft dessen wir uns fest versichert halten können, daß, weil Gott durch den Heiligen Geist den wahren Glauben an Christus in unsern Herzen angezündet und uns zu Seinen Kindern aufgenommen hat, Er hernach keineswegs uns Seine Gnade entziehen wird, wenn wir nur unsererseits uns von derselben nicht trennen. Aus Gnade hat Er uns erwählt, aus Gnade uns berufen, aus Gnade uns gerechtfertigt, daraus und weil Seine Güte und Gnade unveränderlich ist, schließen wir, daß Er uns auch einst aus Gnade verherrlichen wird. Unsere Sünden vergißt Er, wenn wir ernstlich Buße tun, aber Seine Gnade kann Er nicht vergessen Jer. 31, 3: „Ich habe dich je und je geliebet, darum habe ich dich zu mir gezogen

aus lauter Güte". Zu 2.: Unser veränderlicher Wille soll an den unveränderlichen göttlichen Willen sich hängen, damit er im Guten befestigt und bestätigt werde. „Gott bleibt immerdar in einer und derselben Beschaffenheit, nämlich das höchste Gut zu sein, deshalb findet weder ein Zuwachs zu dieser Beschaffenheit noch ein Abgang von derselben statt" sagt Augustin im Buche gegen die Manichäer „von der Natur des Guten", Kap. 24, und in diesem Sinne sagt Christus Matth. 19, 17 von Ihm: „Niemand ist gut denn der einige Gott". Unsere Güte, unser Wille dagegen sind schwach und unbeständig, es ist daher erforderlich, daß sie an dem unveränderlichen Gut und Willen Sich durch die Liebe festhalten. Wir sollen nach dem unveränderlichen Gott verlangen, damit Er unsere durch die Sünde verderbte Natur umwandele und nach dem inwendigen Menschen uns täglich erneuere, bis wir zu der Beschaffenheit des unveränderlichen Gutes im ewigen Leben gelangen.

34.

§ 170: Wenn wir daran gedenken, daß Gott, Sein Wesen, Seine Macht unendlich ist, wir armen Menschen vor Ihm wie Heuschrecken und von Ihm für weniger als nichts und für ein Eitles geachtet sind Jes. 40, 22. 17, so mahnt uns dies, uns vor Gott zu demütigen, unsere Nichtigkeit anzuerkennen und mit Abraham, dem Vater aller Gläubigen zu sprechen (1. Mos. 18, 27): „ich habe mich unterwunden, den HErrn anzureden, obwohl ich Erde und Asche bin." Auch die Seraphim, da sie das dreimal Heilig riefen, bedeckten ihre Antlitze wegen der unendlichen und unausforschlichen Majestät Gottes Jes. 6, 2; was gebührt daher uns Elenden zu tun, die wir wie ein Traum und Schatten vergehen und uns keines Tags, ja keines Augenblicks, zu leben sicher sind? Das ganze Weltall, die ungeheure Masse Himmels und der Erde ist, mit dem unendlichen Gott verglichen, wie ein Punkt, und der Abstand zwischen beiden ist noch größer, als der zwischen dem Ozean und einem einzigen Wassertröpflein. Wir sollen daher bei dem Nachdenken über die Unendlichkeit Gottes erstaunt aus tiefstem Herzensgrunde ausrufen: O du unendliches Gut, was ist der Mensch, dieses vergängliche Geschöpf, daß du seiner gedenkest! Ps. 8, 5. Diese Unendlichkeit des göttlichen Wesens möge denn unsern Vorwitz zügeln, damit wir Gott nicht mit unseren Sinnen und dem Maßstab unseres Verstandes messen. Denn Gott ist die längste Länge wegen Seiner Ewigkeit, die höchste Höhe wegen Seiner Hoheit, die weiteste Weite wegen Seiner Barmherzigkeit, die tiefste Tiefe wegen Seiner unergründlichen Weisheit. Hüten wir

uns daher, daß wir der Macht, Weisheit und dem Wesen des unendlichen Gottes mit unserer beschränkten Vernunft Grenzen zu setzen uns unterfangen.

35.

Aus § 178: 1. Kön. 8, 27 *soll nach* Vorstius *nicht von* Gottes Wesen, sondern von Seiner Kraft und Vorsehung verstanden werden. Allein Wortlaut und Zusammenhang ergeben das Gegenteil. Salomo sagt: „Aller Himmel Himmel mögen dich (Gott) nicht fassen; wie sollte dies Haus, das ich gebauet habe, solches vermögen?“ Der Gedankengang des Königs ist der: Wen die Himmel nicht fassen, der kann nicht auf Erden in einem mit Händen gemachten Hause so wohnen, daß er darin eingeschlossen ist. Die Folgerichtigkeit des Schlusses aus dem Obersatz würde verloren gehen, wenn von der Kraft und Vorsehung Gottes die Rede wäre. Denn letztere erstreckt sich weithin ohne Unendlichkeit und Unermeßlichkeit des Wesens und steht das Wohnen in einem Hause einer solchen Weite nicht entgegen, so wenig wie der Beherrschung eines großen Reichs seitens eines irdischen Königs, der in seinem Schlosse wohnt.

Jer. 23, 23. 24: „Bin ich es nicht der Himmel und Erde füllet, spricht der HErr.“ Hieraus könne man, sagt Vorstius, nicht eine Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens schließen, da ja Himmel und Erde begrenzte Körper sind. Wir antworten: Gott sagt nicht bloß, daß Er im Himmel und auf Erden sei, weniger noch, daß Er n u r dort sei, sondern es heißt mit Nachdruck, daß Er Himmel und Erde e r f ü l l e, nämlich mit Seiner göttlichen Majestät und Gegenwart. Damit dies nicht so verstanden werde, als ob Gottes Wesen in die Grenzen von Himmel und Erde eingeschlossen sei, muß man Hiob 11, 8 und 1. Kön. 8, 27 hinzunehmen, Stellen, nach denen Er höher als der Himmel, tiefer als die Hölle, länger denn die Erde und breiter denn das Meer ist, und aller Himmel Himmel Ihn nicht fassen. Vorstius wirft ferner ein, daß, wenn aus jener Jeremiasstelle zu folgern wäre, daß Gottes Wesen allgegenwärtig sei, so dürfe man auch aus Eph. 4, 8 bis 10 („Christus ist aufgefahren über alle Himmel, auf daß Er alles erfülle“) schließen, daß Christus nach Seiner menschlichen Natur allgegenwärtig ist. Diese Folgerung scheint ihm eine ungereimte zu sein, ist aber vollkommen richtig und hat nur im Bereiche menschlicher Vernunft mit Widersinnigkeit etwas gemein. Der Apostel schließt aus dieser Allgegenwart Christi, daß Er Seiner Kirche Hirten und Lehrer gibt, und sie regiert, verteidigt und schützet Apg. 17, 27: „Gott ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns.“ Vorstius meint, hieraus folge nicht, daß Gott

unmittelbar mit Seinem Wesen dort gegenwärtig sei, wo immer Er wirkt, weil Er durch natürliche Ursachen und Engel wirken kann, wie ein irdischer König durch seine Beamten. Wir antworten: der Apostel lehrt, aus den Werken der Schöpfung, Erhaltung und Regierung könne Gott erkannt und gefunden werden und fügt als Grund obigen Spruch hinzu mit der weitern Begründung V. 28: „denn in Ihm leben, weben und sind wir", das heißt: „Gott ist seit der Schöpfung von Seinem Werk nicht weggegangen, wie der Baumeister eines Hauses, wenn es fertig ist, weggeht, sondern was Er geschaffen hat, das erhält und regiert Er auch und ist bei Seinem Werke stets gegenwärtig. Nehme man an, daß in solcher Regierung des Weltalls Gottes Wesen nicht nahe sei, so wäre des Apostels Ausführung unhaltbar. Obwohl Gott in der Erhaltung und Regierung des Weltalls Mittelursachen verwendet, so sind ja doch diese in ihrem Dasein und Wirken von Gott abhängig; ohne Seine aufrechthaltende Macht würden sie nicht da sein und nicht wirksam sein, sondern in nichts zerfallen Ebr. 1, 3. „Er trägt alle Dinge mit Seinem kräftigen Wort." Die Erhaltung, bei welcher Gott unmittelbar wie bei der Schöpfung gegenwärtig ist, ist nichts anderes als die Bewirkung des fortgesetzten Daseins. So verleiht uns Gott durch die Eltern das natürliche Leben, durch die Diener des Worts das geistliche Leben, demnach wird Gott die Bildung des Menschen im Mutterleibe, wie auch Seine Wiedergeburt zugeschrieben Hiob 10, 8. 1. Petr. 1, 3. 23. Kurz: Gott wirkt nicht durch irgend ein zu Seinem Wesen hinzugekommenes Etwas, sondern durch Seine Macht, welche eins ist mit Seinem Wesen. Folglich wirkt Er in den Geschöpfen nicht als ein Abwesender, sondern mit Seiner wahren und wesentlichen Gegenwart.

36.

Aus § 188: Beweise und Vergleiche zur Bejahung der Frage, ob Gott auch Seinem Wesen nach den Heiligen sich mehr nähere, als Er Seinem Wesen nach den Geschöpfen überhaupt nahe ist:

1. Beweise: a) Gott ist durch und durch lautere Tätigkeit, Sein Wesen ist nicht getrennt von Seiner Macht, weil Er in sich selbst und durch sich selbst tätig ist; folglich ist eine neue Machtwirkung auch eine neue Wesensannäherung, b) die übrigen Weisen der Gegenwart dienen als Beispiele. So ist die Gegenwart des Sohnes Gottes im Fleische nicht eine bloße Machtwirksamkeit, nämlich ein Tragen des Fleisches oder irgend eine andere Folgetätigkeit, sondern vielmehr eine gewisse besondere mit inniger Durchdringung verbundene Nähe Seines göttlichen

Wesens oder, wie der Apostel sich ausdrückt, der ganzen Fülle der Gottheit. Ferner war der Heilige Geist, als Er in Gestalt einer Taube herabkam, nicht nur mittelst einer bloßen neuen Machtwirkung, sondern auf eine ausnahmsweise Art und durch engere Vereinigung Seines Wesens mit der Taube gegenwärtig. Ferner, der Heilige Geist wird mit Seinen Gaben gesendet, aber wenn ein Mensch durch Sünden gegen das Gewissen Ihn austreibt, so gehen nicht bloß die Gnadengaben verloren, sondern der göttliche Besuch, nämlich der Heilige Geist, verläßt auch selbst Seinen Tempel. Im Altarsakrament ist Christus schon vor der sakramentlichen Vereinigung nach Seiner menschlichen Natur dem Brote und dem Weine nicht räumlich fern, aber dennoch wird Er mit diesen Elementen auf eine neue, nämlich die sakramentliche Weise in der Weihung, Spendung und dem Empfange dieser Zeichen vereinigt, und diese Weise wird eine sakramentliche nicht wegen einer bloßen Machtwirkung, sondern wegen einer Wesensnähe genannt; auch ist Christus bei den Gliedern Seines verborgenen Leibes als Haupt nicht durch eine bloße Machtwirkung, sondern durch eine besondere Annäherung und geistliche Anschließung Seines Wesens gegenwärtig. Endlich stand Christus bei Paulus (Ü.: Apg. 23, 11) aus freiem Willen; es war das nicht eine Gegenwart infolge Seiner Wesens-Unermeßlichkeit an sich, nicht ein schon darin enthaltenes notwendiges Nahesein, sondern eine freie Tat, mit welcher Er als der König und Herr des Paulus selbst, wahrhaftig und Seinem Wesen nach, zu ihm hinantrat und ihm Trost zusprach.

2. Vergleiche: Die Seele ist ganz im ganzen Leibe und auch in jedem Teil des Leibes, nichtsdestoweniger ist sie auf eine gewisse besondere Weise und engere Nähe ihres Wesens dem Herzen als der Quelle des Lebens gegenwärtig; so ist Gott vermöge der Unendlichkeit Seines Wesens allen Geschöpfen nahe, aber mit einer besonderen Annäherung Seines Wesens gesellt Er sich zu den Frommen, in welchen Er, wie die Schrift deswegen sagt, wohnt und lebt. Die Strahlen und das Durchscheinen der Sonne sind einem durchsichtigen und einem undurchsichtigen Körper in der Berührung gleich nahe, aber dem durchsichtigen nahen sie auf eine besondere Weise nicht nur in der Wirkung, sondern auch in ihrem Wesen, weil sie ihn ganz durchdringen und leuchtend machen; so ist Gott mit Seinem Wesen allen und auch den Gottlosen gegenwärtig, aber die Herzen der letzteren, welche durch Finsternisse der Sünden verdunkelt und mit ihnen angefüllt sind, werden infolge jener allgemeinen Gegenwart des Wesens Gottes nicht erhellt und sie bleiben auch für eine besondere Annäherung Seines Wesens

unzugänglich (Ü.: während Christus zu dem, der Ihm das Herz auftut, wenn Er anklopft, eingehet Apk. 3, 20).

37.

Aus § 194: Die Allmacht Gottes wird von den Calvinisten insofern eingeschränkt, als sie lehren, **1.** daß Gott etwas ausdrücklich von Ihm Verheißenes nicht leisten könne, nämlich Seine Gegenwart im Abendmahl, in der Kirche, **2.** daß Er nicht tun könne, was nach dem Urteil unserer Vernunft einen Widerspruch mit einer andern Wahrheit enthalte, **3.** als sie Dinge, welche Gott, nicht aber den Menschen möglich sind, zu den schlechthin unmöglichen Dingen zählen, **4.** als sie verneinen, daß Gott etwas bewirken könne, was über die Natur und unsere Vernunft hinausgeht, als sie mithin an Stelle der Allmacht Gottes, als dem Maße aller erschaffenen Dinge, ein durch die menschliche Vernunft aus der Natur abgeleitetes Maß setzen.

38.

Aus § 195: Die Photinianer (Sozin und seine Anhänger) lehren, daß alles, was nach unserer Fassungskraft unmöglich ist, auch Gottes Allmacht nicht vermöge, z. B. die Zeugung eines Sohnes aus dem Wesen Gottes sei etwas Unmögliches, Blut unsterblich machen sei naturwidrig. Sie beschränken ferner den Begriff der Allmacht Gottes, indem sie denselben von allem, was Gott nicht wolle, ausschließen. Allein Gott könnte wohl noch mehr tun, als Er tun will und wirklich tut; denn in Matth. 3, 9 wird von Gott gesagt, daß Er aus Steinen Menschen machen könne, obwohl Er dies nicht tut und nicht tun will. „Der HErr erweckte „Lazarus“, daraus ist zu entnehmen, daß Ihm dies möglich war; den Ischarioth erweckte Er nicht, darf man daraus folgern, daß Ihm dies unmöglich war? Nein! Er konnte es wohl, aber Er wollte es nicht“ (Augustin). Man muß also zwischen einem Beweis der göttlichen Allmacht und ihrem Begriff unterscheiden. Das Beispiel einer allmächtigen Tat ist ein Beweis, daß Gott schlechthin alles, was Er will, tun kann. Zum Begriff der Allmacht gehört aber nicht der Wille etwas zu tun, sondern nur, was dies Wort sagt, alles zu vermögen (soweit es mit Gottes Wesen und Eigenschaften übereinstimmt). Endlich lehren die Photinianer, daß Gott der Vater von der Macht und Herrschaft Christi in gewisser Beziehung ausgeschlossen sei. So sagt Enirdinus: „man muß es klar aussprechen, daß Gott der Vater nicht zwar von aller Herrschaft, aber doch von derjenigen, welche der Apostel in 2. Kor. 8, 6 Christo beilegt, ausgeschlossen ist,“ und Schmaltz: „Gott in Seiner eigenen Person regiert jetzt niemanden, sondern alles

Gericht verwaltet Er in Christi Person. Dieser, als einen Himmel regierender Mensch, ist bis zum jüngsten Gericht dem Vater nicht unterworfen.“ Solchem Unsinn gegenüber lehren wir: **1.** die Macht des Vaters und des Sohnes ist eins, ein Reich ist es, welches beide regieren. Macht und Herrschaft des Vaters ist ewig und so auch Macht und Herrschaft des Sohnes, **2.** beide hat der Sohn auch nach Seiner menschlichen Natur; da aber die letztere im Stande der Erhöhung und Herrlichkeit in Wahrheit nicht aufgehoben ist, so ist und bleibt Christus nach Seiner menschlichen Natur niedriger und geringer als der Vater Joh. 14, 16. 1. Kor. 11, 3. Kap. 15, 27, **3.** wenn es an letzterer Stelle heißt, daß der Sohn erst im jüngsten Gericht dem Vater unterworfen werden wird, so ist dies mit Gregor von Nazianz und Cyrill von dem verborgenen Leibe Christi, welcher die Kirche ist, zu verstehen und der Sinn ist dann, wenn Christus das Reich Gott dem Vater übergeben wird, soll es geschehen, daß die Kirche Gott völlig unterworfen sein wird, indem alle Ärgernisse aus diesem dann ganz glückseligen Reiche verbannt sein werden, während die streitende Kirche um solcher Ärgernisse willen als Gott noch nicht vollkommen unterworfen anzusehen ist.

39.

Aus § 220: Die Römischen lehren: **1.** die Gnade Gottes in der Rechtfertigung und in der Verherrlichung des Menschen erfolge nicht frei umsonst, sondern erstere erfordere von unserer Seite ein für die Zurechnung des Verdienstes Christi empfänglich machendes eigenes Verdienst und letztere ein zur Verherrlichung würdig machendes Verdienst meritum de congruo und beziehungsweise mer. de condigno); dagegen siehe Röm. 11, 6, **2.** zur Gnade Gottes und Vergebung der Sünden seien unsere Genugtuungen erforderlich; dagegen siehe Röm. 3, 24, **3.** durch Geld könnten Ablässe erworben werden; dagegen merke: was mit Geld erkauft wird, wird uns nicht umsonst aus Gnade gewährt Jes. 55, 1. Apg. 8, 20, **4.** die Gnadenwahl sei auf Grund vorhergesehener Verdienste getroffen, die Verwerfung geschehe teilweise bedingungslos; dagegen siehe Eph. 1, 4, **5.** die kleinen Kinder, welche vor Empfang der Taufe sterben, würden sämtlich unterschiedslos verdammt; dagegen siehe Mark. 10, 14, **6.** die uns rechtfertigende und selig machende Gnade Gottes, sei nicht ein freies Geschenk, sondern eine eingegossene Beschaffenheit; dagegen siehe 2. Tim. 1, 9 und siehe Lehrstück 19 § 18, **7.** die Sünden vergebende Barmherzigkeit und Gnade Gottes finde auch noch nach diesem Leben statt, nämlich im Fegefeuer; dagegen siehe Apg. 10, 43: Zwar ist die Barmherzigkeit Gottes ewig, aber ihre

Wirkung, die Vergebung der Sünden, ist nur in diesem Leben dem Gläubigen verheißen. Inwiefern durch die obigen fünf ersten römischen Sätze die göttliche Barmherzigkeit abgeschwächt wird, ist an einem andern Orte ausführlich gezeigt worden.

40.

Aus § 221: Einer Abschwächung der göttlichen Barmherzigkeit machen sich die Calvinisten schuldig, wenn sie lehren, **1.** Gott habe durch bedingungslosen Ratschluß einige Menschen und zwar den größten Teil der Menschheit aus bloßem Haß ohne irgend welche Rücksicht auf Unbußfertigkeit und Unglauben verworfen und niemals den Willen gehabt, ihrer sich zu erbarmen, **2.** Gott habe gewollt, daß der Mensch elend sei, mit andern Worten: Er habe gewollt, daß Adam in Sünde falle und auf diese Weise sich und alle seine Nachkommen in das ewige Verderben verwickele, damit Er Gelegenheit bekomme, Barmherzigkeit zu üben und es solche Leute gäbe, derer Er sich erbarmen könne, **3.** die allgemein lautenden Verheißungen von Gnade und Barmherzigkeit Gottes im Evangelium seien nur auf wenige zu beziehen.

41.

Aus § 250: Die Photinianer verneinen, daß Gott die zukünftigen Sünden der Menschen vorherwisse; sie folgen in dieser Hinsicht den Albanensern, welche um das Jahr 796, christlicher Zeitrechnung, behaupteten, Gott wisse etwas Böses nicht vorher von selbst, sondern durch Seinen Feind, nämlich den Teufel. Sozin in der Einleitung zur Theologie Kap. 8—11 schreibt: „es gibt keinen vernünftigen Grund und keinen klaren Schriftbeweis, daß Gott das vom menschlichen Willen abhängende Böse, wenn es geschieht, vorher gewußt habe“ (allein auf diese Weise macht er Gott veränderlich; denn wenn Gott in der Zeit erst etwas erführe, was Er von Ewigkeit her nicht wußte, so würde aus einem nichtwissenden Gott ein wissender und somit hinge Sein Wissen vom Zufall ab); Kap. 10 S. 38 schreibt er: „Wenn die Schrift von künftigen guten oder bösen Werken redet, so ist es zulässig anzunehmen, daß ein solches Weissagen sich nur auf Wahrscheinlichkeit gründet und mithin nichts Gewisses voraussagt, daß also ein Vorherwissen nicht vorliegt.“ Ähnliches findet sich bei Schmaltz. Allein wahrscheinliche künftige Ereignisse sind keine sichere und feststehende Wahrheit; wenn also Gott die zukünftigen Dinge nur als wahrscheinliche vermutete, so wäre das kein sicheres und untrügliches, sondern ein möglicherweise fehlbares Wissen. Dagegen wenn **1.** Jes. 41, 22. 23 lautet: „Sie mögen herkommen und verkündigen, was künftig ist; laßt uns hören, was zukünftig ist, verkündiget uns, was hernach

kommen wird, so wollen wir merken, daß ihr Götter seid," so folgern wir hieraus, daß Gott ein derartiges Vorherwissen zukünftiger Begebenheiten zuzuschreiben ist, durch welches Er sich von den Geschöpfen und von erdichteten Göttern unterscheidet, während eine bloß auf Wahrscheinlichkeit gegründete Vermutung Gott nicht von den Menschen usw. unterscheiden würde, **2.** eine Lehre vom Vorherwissen zukünftiger Dinge, welche die Zuverlässigkeit göttlicher Vorhersagungen zerstört, die Unfehlbarkeit derselben und die Wahrheit der heiligen Schrift entkräftet und die dem wahren Gott allein eignende göttliche Majestät in eine dem Teufel und den Menschen gemeinschaftliche Unterwerfung unter den Zufall umdeutet, ist Gottes unwürdig. Solches gilt von jener Lehre der Sozinianer, daß Gottes Vorherwissen auf Wahrscheinlichkeit beruhen soll, **3.** eine Vorhersagung, welche durch den Erfolg als gewiß und untrüglich sich bewahrheitet, die beruhet nicht bloß auf Wahrscheinlichkeit. Nun aber ist das göttliche Vorherwissen durch den Erfolg als gewiß und untrüglich bewahrheitet. Folglich beruhet es nicht bloß auf Wahrscheinlichkeit. So hat Gott die Unterdrückung der Israeliten in Ägypten 1. Mos. 15, 13, ihre Abgötterei 5. Mos. 31, 16 vorhergesagt, hat alles, was beim Leiden Christi vorkam, vorher geweissagt. Alles dies und Ähnliches ist eingetroffen. Daß die Bürger von Kegila den David an Saul ausgeliefert hätten, wenn er bei ihnen in Kegila geblieben wäre, wußte Gott vorher, obwohl es ein bedingtes Ereignis war, welches nicht eintrat, als die Bedingung wegfiel 1. Sam. 23, 12.

42.

Aus § 255: Augustin Buch 5 „de civit. Dei" cap. 9: „Daraus, daß Gott die Ursachen mit ihren Wirkungen in dem Gang der Dinge alle bekannt sind, folgt nicht, daß für die Freiheit unsers Willens nichts übrig geblieben sei und daß unsere Willensbetätigungen ebenfalls an die von Gott vorher gewußte Reihenfolge der Ursachen gebunden seien; denn diese Willensbetätigungen sind Ursachen menschlicher Werke und Ihm, der alle Ursachen der Dinge vorher gewußt hat, waren unsere Willensbetätigungen als solche Ursachen fürwahr nicht unbekannt, vielmehr wußte Er auch diese mit den dadurch von uns gewirkten Folgen voraus. Wie kann daher in dem Gang der Dinge das göttliche Vorherwissen der Ursachen mit ihren Folgen die Schlußfolgerung begründen, daß mit solchem Vorherwissen unsere Willensfreiheit unverträglich sei, da vielmehr unsere Willensbetätigungen gerade in der Reihenfolge der Ursachen einen großen Raum ausfüllen?" Derselbe im dritten Buch vom freien Willen Kap. 4: „Wie du durch dein Gedächtnis nicht not-

wendig machst, was vergangen ist, so macht Gott durch Sein Vorherwissen nicht notwendig, was in Zukunft geschehen wird."

43.

Aus § 286: Die Schlußfolgerungen schlagen drei verschiedene Wege ein: **1.** den der Steigerung einer in der Metaphysik der Philosophen und in ihrer Sittenlehre als zur Vollkommenheit gehörend anerkannten Eigenschaft; denn was als Vollkommenheit für Menschen gilt, muß Gott im *höchsten* Maße zukommen, **2.** den des Rückschlusses aus der Wahrheit, welche wir aus der Erfahrung kennen lernen, auf eine Ursache derselben, welche in Gott als einem Quell der Wahrheit zu finden sein muß. Der Wahrheitsbegriff ist eine Verstandessache und besteht darin, daß eine Sache wirklich das ist, was sie begrifflich sein soll. Die Wirklichkeit der Wahrheit liegt also in den Sachen selbst. Unter Wahrheit im Ausdruck der Rede versteht man, daß dieser und die Vorstellung, welche der Redende von der Sache hat, sich decken; unter Wahrheit in den Sachen selbst, daß diese mit den in ihnen verwirklichten göttlichen Gedanken, — denn diese sind Ursache, Norm und Regel der Wahrheit in den Sachen — sich decken, **3.** aus der Verneinung dieser göttlichen Eigenschaft. Wollte man Gott Wahrheit im Wesen und Wahrhaftigkeit nach außen absprechen, so würde Gott ein Mangel anhaften, was von Ihm fern zu halten ist.

Zum vierten Lehrstück:

vom Geheimnis der allerheiligsten Dreieinigkeit.

44.

Aus §§ 6 bis 9: Ferner zur Klasse 1 b: 2. Sam. 7, 23. Hiob 35, 10. Ps. 58, 12. Ps. 149, 2. Jes. 44, 2. Kap. 54, 5. Jer. 10, 10. Kap. 23, 36; zur zweiten Klasse § 7: Mal. 1, 6, zur dritten § 8: 2. Mos. 34, 5. 6. 4. Mos. 14, 21 („so wahr Ich lebe: alle Welt soll der Herrlichkeit des HErrn voll werden"; diese Herrlichkeit sah Jesajas Kap. 6, 1 bis 4 und der Evangelist Johannes sagt Joh. 12, 41 von dieser Stelle, daß Jesajas von der Herrlichkeit des HErrn Christus geredet habe), 2. Sam. 5, 23. 24. Kap. 7, 11. Ps. 45, 8 („dich Gott hat dein Gott gesalbet", der gesalbte Gott ist nach Ebr. 1, 9 der Sohn Gottes) Ps. 110, 1 („der HErr sprach zu meinem HErrn", der Angeredete ist nach Christi Auslegung Matth. 22, 43—45. Mark. 12, 36. Luk. 20, 42 und nach andern Aussagen in der Schrift der Sohn Gottes — Ü.: Apg. 2, 34. 1. Kor. 15, 25. Ebr. 1, 13) Jes. 60, 19. Jer. 23, 5. 6 und Kap. 33,

15. 16, (der hier verheißene Nachkomme Davids, welcher „Herr unsere Gerechtigkeit“ genannt wird, ist nach 1. Kor. 1, 30 der Sohn Gottes) **Dan. 9, 17. Hos. 1, 7. Zach. 2, 8. 9** (die Photinianer verstehen unter dem hier erwähnten Gesandten den Engel, der mit dem Propheten sprach; allein es ist der Sohn Gottes gemeint; denn Zacharias nennt ihn im 1. Kap. 20 Jehova, und noch klarer wird dies aus dem dritten Kapitel); **zur vierten Klasse § 9: die Stelle Ps. 2, 7 wird in Apg. 4, 25. Kap. 13, 33. Ebr. 1, 5. Kap. 5, 5 auf Christum bezogen und die Psalmstelle ergibt auch ohne weiteres, daß von einer göttlichen Person die Rede ist.**

45.

Vorbemerkung des Übersetzers: (der Verfasser sagt im § 10, daß die Offenbarung der Dreizahl der göttlichen Personen dem Neuen Testament vorbehalten gewesen sei und daß die Bezeugungen des Alten Testaments für diese Lehre sich wie die Nacht zum Tage Röm. 13, 12 verhalten. Ohne das Tageslicht des Neuen Testaments, durch welches die in den §§ 11 bis 15 angeführten Schriftstellen sich überhaupt erst als Andeutungen des Geheimnisses erkennen lassen, entbehren sie also einer selbständigen Beweiskraft. Wenn nun zwar hiernach der eigentliche Sitz dieser Lehre sich im Neuen Testament findet, so ist doch andrerseits nicht daran zu denken, daß der Heilige Geist in der Zeit des Alten Bundes das Geheimnis der Dreieinigkeit mit Absicht im Schriftwort verhüllt oder gar gegen Andeutungen dieses Geheimnisses Vorkehr getroffen habe, um gleichsam nicht vor der Zeit des Neuen Bundes die Menschheit mit der Enthüllung desselben zu überraschen. Vielmehr kann das im § 1 ausgesprochene wirkliche Vorhandensein von drei göttlichen Personen sich sehr wohl in den Geschichten des Alten Bundes und in dem zur Überlieferung derselben bestimmten Gottesworte gelegentlich geltend gemacht haben, und insofern sind die nicht zuerst von Johann Gerhard, sondern schon vor ihm von Gottesgelehrten ausgegangenen Bemühungen, die Spuren des Geheimnisses im Alten Testament aufzusuchen, darzulegen und zu erläutern, berechtigt und wertvoll).

Zu § 11: weitere Schriftstellen, in denen drei Personen der Gottheit unterschieden werden, sind 2. Mos. 31, 1. 2. Jes. 42, 1. Kap. 48, 16. Kap. 61, 1. Kap. 63, 7 – 10. Hagg. 2, 5. 6. Erläuterungen

zu 1. **Mos. 1, 1 sind dem Lehrstück von der Schöpfung vorbehalten,**

zu 2. Sam. 23, 2: **„Der Geist des HErrn hat durch mich geredet, und Seine Rede ist durch meine Zunge geschehen“ d. i. das persönliche WORT hat mir Weisheit gegeben, und aus Eingebung des Heiligen Geistes** — 2. Petr. 1, 21 — **habe ich geredet,**

zu Ps. 33, 6: **„Der Himmel ist durch das Wort des HErrn gemacht und alles sein Heer durch den Geist seines Mundes“, die Auslegung ist aus** 1. **Mos.** 1 **und Ev. Joh.** 1 **zu entnehmen,**

zu 2. **Mos.** 31, 1. 2: **Jehova redet hier mit Moses und sagt, daß Er den Bezaleel mit dem Geiste Gottes d. i. Seines Sohnes erfüllt habe,**

zu Jes. 42, 1: **„Siehe, das ist mein Knecht“** (Gott läßt hier von Seinem Sohn weissagen, daß derselbe in der Fülle der Zeit kommen solle, um zu dienen, Matth. 20, 28) **„und mein Auserwählter, an welchem meine Seele Wohlgefallen hat“ Matth. 3, 17. Kap. 17, 5 „und Ich habe meinen Geist über Ihn gegeben“** (Ü.: Matth. 3, 16),

zu Jes. 48, 16: **„Mich sendet Gott der HErr und Sein Geist.“**

zu Jes. 61, 1: **„Der Geist des HErrn HErrn ist über mir“** (dies spricht der Messias, der Sohn Gottes), **„darum hat mich der HErr gesalbet“** (in Luk. 4, 18 ff. bezeugt Christus, daß diese Weissagung durch Ihn erfüllt sei und in Joh. 3, 34 legt der Täufer dies so aus: „Der, den Gott sendet“ (Ü.: der Sohn Gottes im Messias laut Jes. 61, 1)) **„redet Gottes Wort; dein Gott gibt den Geist nicht nach dem Maß“,**

zu § 12: Der Verfasser führt noch folgende Stellen an: Ps. 42, 2. 3. Jes. 33, 22. Jer. 33, 2. Dan. 9, 19,

zu § 14: für die Meinung, daß die dritte Person in den in § 8 angeführten Stellen, eingeschlossen sei, beruft sich der Verfasser auf 2. Petr. 1, 21 und 2. Sam. 23, 2, weil durch die „heiligen Menschen Gottes“ und David der Heilige Geist geredet habe,

zu § 15: dem Abraham erschien der Sohn Gottes als Engel in Begleitung von zwei wirklichen Engeln. Kirchenväter haben in dieser Dreizahl eine Abbildung der Trinität gefunden, und Luther verteidigt diese von Lehrern der Reformation gebilligte mystische Auslegung, weil es gerade drei Engel, nicht mehr und nicht weniger, gewesen seien. Der Verfasser macht den Zusatz, daß diese Stelle keine Beweiskraft habe, aber doch zur Ausschmückung der Lehre vom Vorhandensein dreier göttlicher Personen brauchbar sei.

46.

Aus § 17: Ferner Joh. 14, 16. 17: „Ich will den Vater bitten, und Er wird euch einen andern Tröster geben, den Geist der Wahrheit,“ dies spricht der Sohn Gottes, desgleichen Joh. 15, 26: „wenn der Tröster kommen wird, den ich euch senden werde vom Vater“, Röm. 8, 11. 2. Kor. 13, 13. Gal. 4, 6. Eph. 2, 18. Tit. 3, 4. 5. 6. Apok. 1, 4. 5. Im § 18 sagt der Verfasser über die als kanonisch beanstandeten Worte in 1. Joh. 5, 7. 8: Cyrill, Augustin und Beda haben diese Worte weggelassen. Erasmus (Ü.: † 1536) bezeugt dagegen, im Minoritenkloster zu Antwerpen sei ein griechischer Codex, welcher die angefochtene Stelle enthalte. Auch hat der höchst gelehrte Robert Stephan ganz alte Handschriften zutage gefördert, in denen sie steht. Desgleichen hat sie die Complutensische Ausgabe und zwar mit Recht; denn auch Athanasius, Cyprian und Victor von Vita, letzterer in seiner

Geschichte der durch die arianischen Vandalen betriebenen Verfolgung der katholischen Afrikaner (Ü.: um das Jahr 487) **haben sie, und Hieronymus sagt in der Varrede zu den kanonischen Episteln: die Ketzer haben den Vers gestrichen"** (Ü.: die katholisch-römische Kirche darf nach Beschluß des Tridentinischen Konzils nicht an der Echtheit zweifeln, und die Glosse zur Vulgata gibt für letztere Gründe an, z. B. daß Bischof Eugenius im Jahr 484 dem (arianischen) Vandalenkönig gegenüber sie zitiert habe. J. Gerhard hat zwei Disputationen zugunsten der beanstandeten Worte gehalten und meint im Schlußband an der ersten im Verzeichnis der Bibelsprüche nachgewiesenen Stelle, in der ersten dieser Disputationen gezeigt zu haben, daß die Arianer die Worte aus einigen Handschriften entfernt haben, daß sie aber von wachsamen frommen Kirchenlehrern wieder hergestellt worden sind. Die Revisionen von v. Meyer, Stier (Velhagen und Klasing 1859) und die von der Cansteinschen Bibelanstalt veranstaltete im Mai 1868 abgeschlossene Revision, haben die beanstandeten Worte beibehalten, und sie finden sich auch eingeklammert in der Ausgabe des Neuen Testaments von 1895, welche die britische und ausländische Bibelgesellschaft, Berlin und Cöln, verbreitete. Die neueste Cansteinsche revidierte Lutherbibel aus dem Jahre 1892 hat es vorgezogen, 1. Joh. 5, 7. 8 so zu gestalten, daß die Worte „im Himmel" bis „auf Erden" nun ganz fehlen, siehe dagegen noch Lieberknecht, Beurteilung der „revidierten Bibel", Cottbus, Gottholdexpedition 1901, Seite 25. 26.)

47.

Aus § 19: Gregor von Nazianz und andere Kirchenväter äußern oftmals, daß dieser apostolische Ausspruch Röm. 11, 36 mit den griechischen Verhältniswörtern ex, dia, eis den Unterschied der drei Personen anzeige, wozu Damascenus im ersten Buch seiner Glaubenslehre Kap. 9 daran erinnert, daß der Vater durch den Sohn nicht als ein dienendes Werkzeug, sondern als ein selbstmächtiges, persönlich selbständiges, Wesen wirkt. Daß irgendwelche Ungleichheit des Wesens und der Würde durch jene Verhältniswörter nicht ausgedrückt wird, zeigen Schriftstellen, in denen sie gleichbedeutend, also für ein und dasselbe Verhältnis gebraucht sind, nämlich 1. Kor. 1, 9: „Gott ist treu, durch (dia) **welchen ihr berufen seid zur Gemeinschaft Seines Sohnes", Joh. 1, 16: „von** (ex) **Seiner** (des Sohnes Gottes) **Fülle haben wir alle genommen", Kol. 1, 16 in** (en) **Ihm** (dem Sohne) **ist alles geschaffen, es ist alles durch** (dia) **Ihn und zu** (eis) **Ihm geschaffen** (Ü.: mit der Vulgata hat Luther das eis in Röm. 11, 36 mit „in" — ihm — übersetzt und dies ist nach Papes griechisch-deutschem Lexikon nicht ungerechtfertigt, wo es nämlich in der dritten Aufl. S. 736 Spalte 2 unten u. ff. heißt: „bei spätern Schriftstellern geht eis geradezu in die Bedeutung von en über"; er führt dafür an Longus, Lucianus, um 130 bis 200 nach Christus, Aelianus zu Hadrians Zeit, 117 bis 138, nach Pape im dritten Jahrhundert, Grammatiker. Das von Luther mit „zu" übersetzte eis in Kol. 1, 16, vielleicht deshalb, weil schon „in ihm" voraufgeht, hat die Vulgata wie in Röm. 11, 36 mit in ipso „in ihm" übersetzt).

48.

Aus §§ 30. 31. 32: zu § 30: die perichoresis bezeichnet nicht bloß die Einheit des Wesens, sondern auch den Unterschied der Personen;

zu § 31: was der Begriff der völligen Personengleichheit umfaßt, wird erläutert:

durch die Worte im athanasischen Glaubensbekenntnis: „unter diesen drei Personen ist keine die erste, keine die letzte, keine die größeste, keine die kleinste, sondern alle drei Personen sind miteinander gleich ewig, gleich groß"

und durch folgende Worte des Augustinus im sechsten Buch „von der Dreieinigkeit", letztes Kapitel: „Zwei Personen zusammen sind nicht etwas Größeres als eine Person; drei Personen zusammen sind nicht etwas Größeres als zwei Personen zusammengenommen und weil das ganze göttliche Wesen in jeder einzelnen Person ist, so ist auch dasselbe nicht größer in einer Gesamtheit von drei, als in zwei und auch nicht größer in zwei diese zusammengenommen als in jeder einzelnen"; zum Beweise führt er im achten Buch Kap. 1 folgendes aus: „groß sein ist wahr sein, und der Begriff der Wahrheit des göttlichen Wesens läßt keine Steigerung, kein mehr und weniger zu. Da nun das Wahrsein in einer jeden der drei Personen ein gleiches Wahrsein ist, so ist auch die ganze Dreieinigkeit nicht etwas Größeres, als eine jede einzelne Person derselben";

zu § 32: Die Gleichheit an Macht in den drei Personen folgt aus der Einheit des Wesens, weil Wesen und Macht in Gott nichts Verschiedenes sind. Von dem Verhältnis des Geborenseins sagt Augustin: „Die Frage nach dem Ursprung frägt: woher jemand ist, die Frage dagegen nach der Gleichheit an Macht frägt, wie beschaffen oder wie groß jemand ist". Demnach folgt, wenn man dem Sohn Gleichheit an Macht zuschreibt, daraus doch nicht, daß man Ihm auch das Vermögen, seinerseits ebenfalls einen Sohn zu zeugen, zuschreibt.

49.

Zu § 49: Der Charakter der Person des Vaters ist also der, daß Er nichtgeboren ist, der des Sohnes, daß Er geboren ist, der des Heiligen Geistes, daß Er ausgehet: Geborensein ist mithin der Charakter des Sohnes, weil es auf die Person des Sohnes sich beschränkt und der Sohn dadurch der Sohn ist. Ferner ist das Hauchsein, weil es auf die Person des Heiligen Geistes sich beschränkt, Sein Charakter und durch dasselbe ist Er der Heilige Geist. Wollte man dagegen nach dem Verhältnis zueinander die Personen charakterisieren, so würde der Vater

einen doppelten Charakter haben, nämlich **1.** den, daß Er geboren hat und **2.** den des Hauchens, und der Sohn würde ebenfalls einen doppelten Charakter haben, nämlich **1.** den, geboren zu sein, **2.** den des Hauchens.

50.

Aus § 51: Der Lehrsatz des Boëtius: „Innerhalb der Gottheit wird allein durch das Verhältnis zueinander die Mehrheit der Personen bestimmt", ist so zu verstehen, daß die besondere Eigenschaft des Vaters, nämlich Nichtgeboren sein und Sein Verhältnis zu den andern Personen, nämlich Vatersein und Aushauchen, im Vater tatsächlich ein und dasselbe sind, und folglich wird der Vater von den andern Personen in dem Sinne einer solchen besonderen Eigenschaft unterschieden, welche mit jenem Verhältnis tatsächlich ein und dasselbe ist. Es ist demnach so zu lehren: Vatersein und Sohnsein sind gegensätzliche Verhältnisse, Aushauchen und Ausgehen sind es ebenfalls. Jedes dieser zwei gegensätzlichen Verhältnisse bezieht sich also auf zwei Personen. Dagegen sind Vaterschaft und Aushauchen keine gegensätzlichen Verhältnisse, Sohnsein und Aushauchen sind es auch nicht. Jedes dieser Paare für sich genommen bezieht sich daher nicht auf zwei Personen, aber das erstere ist dem Vater, das zweite dem Sohne eigen. Jener Lehrsatz des Boëtius wird deshalb von einigen alten Lehrern so gefaßt: „In der Gottheit ist alles eins, soweit nicht ein gegensätzliches Verhältnis vorliegt."

51.

Aus §§ 53. 54: Auf viererlei Weise kann man ein geschaffenes Ding betrachten: **1.** als Ding an und für sich, **2.** als mit andern Dingen eins, **3.** nach der innewohnenden Kraft, mit welcher es sich wirksam erweist, **4.** nach dem Verhältnis zu den verursachten Werken. Dies auf die Betrachtung Gottes angewendet wird zu **1.** im Anschluß an Hilarius dem Vater Ewigkeit, dem Sohne Schönsein, dem Heiligen Geist Nutzen zugeschrieben. Denn Ewigkeit hat, insofern sie keinen Anfang hat, eine Gleichheit mit der Beschaffenheit des Vaters, daß Er Anfang ohne Ursprung ist; zur Schönheit gehört dreierlei, nämlich: Vollkommenheit, Ebenmaß, Klarheit, und Schönsein hat daher eine Gleichheit mit der Beschaffenheit des Sohnes, daß Er erstens die vollkommene Natur des Vaters, zweitens das Ebenbild des Vaters an sich hat und drittens Er das WORT ist, welches Licht und Klarheit des Verstandes ist; der Nutzen, den der Vater und der Sohn gegenseitig genießen, kommt mit der Eigenschaft des Heiligen Geistes, Liebe zu sein, überein, der Nutzen, den wir genießen, hat eine Gleichheit mit der

Eigenschaft des Heiligen Geistes, Gnadengabe zu sein. Zu **2.** schreibt Augustin dem Vater Einheit, dem Sohne Gleichheit, dem Heiligen Geist Eintracht oder Einigung zu, diese drei Begriffe haben sämtlich die Bedeutung des Einssein, aber doch auf verschiedene Art; denn Einheit setzt nicht eine andere Person voraus, Gleichheit bedeutet Einssein mit etwas anderem, Einigung bedeutet, das Verbindende zu sein zwischen zwei anderen und wird deshalb dem Heiligen Geiste zugeschrieben. Zu **3.** wird dem Vater Macht, dem Sohne Weisheit, dem Heiligen Geist Güte zugeschrieben. Macht paßt zum Anfang und kommt daher dem Vater als dem Anfang der Gottheit zu, Weisheit hat eine Gleichheit mit dem Sohne, als dem WORTe, welches nichts anderes als das Gefäß der Weisheit ist, Güte ist das Verhalten und die Verwirklichung der Liebe und kommt folglich dem Heiligen Geiste zu; zu **4.** ist es der Vater, von (aus) welchem, der Sohn, durch welchen, der Heilige Geist, in welchem alle Dinge sind. Das „von" („aus") bezeichnet die wirkende Ursache, welche dem Vater nach der Macht zukommt; das „durch" bezeichnet die Gestaltung, durch welche der Wirkende wirkt, (wie der Künstler durch die Kunst), welche daher die Besonderheit des Sohnes ist; das „in" bezeichnet das Zusammenhalten, alle Dinge werden nun aber in Gott zusammengehalten, insofern Er sie durch Seine Güte erhält, und da dem Heiligen Geist die Güte zugeschrieben wird, so geht das „in" auf Ihn. Über die Verhältniswörter „von (aus), durch, in" bemerkt indessen Basilius im Buche „vom Heiligen Geist" mit Recht, daß die heilige Schrift sie in einem freieren Sinn gebraucht habe, nämlich so, daß jede Andeutung einer Ungleichheit unter Vater, Sohn und Heiligem Geist fern bleibt. Denn der Vater wirkt durch den Sohn nicht wie durch ein dienendes Werkzeug, sondern als durch eine selbständige Persönlichkeit von natürlicher Macht. Jene Verhältniswörter zertrennen also nicht die göttliche Natur, sondern bezeichnen die besonderen Eigenschaften und Verrichtungen der einen und unverwirrten Natur, wie Gregor von Nazianz sich *ausdrückt*.

52.

Aus §§ 55. 56: Der Sinn der erwähnten theologischen Regel ist jedoch so zu verstehen, daß, weil die Dreiheit der Personen eine Teilung der Gottheit nicht zur Folge hat, auch ihre Werke genau genommen nicht völlig geteilte sind, vielmehr ist der Sohn vom Vater unzertrennlich, d. i. so geboren, daß Er nicht außer dem Vater, sondern in Ihm, in Seinem Schoße ist Joh. 1, 18. Kap. 14, 10. 11. Es soll *mit jener Regel nur eine Unterscheidung der Personen nach ihren Besonderheiten und in ihrer Reihenfolge gesichert werden.* Besonderheiten

sind z. B., wie schon gesagt wurde, daß der Vater geboren hat, der Sohn geboren ist, der Heilige Geist von beiden ausgeht.

53 a.

Aus §§ 58 bis 61: Viel schließt seine Erörterung mit folgendem Satz: „Ein formaler Unterschied besteht darin, „daß mehrere in der Tat und Wahrheit ein und dasselbe sind, daß aber doch von einem derselben etwas bejaht wird, was von einem der andern verneint wird.“ Wir sagen ausdrücklich, daß die Unterscheidung in der Gottheit zwischen dem Personenverhältnis und dem Wesen keinen wirklichen Unterschied bedeutet, denn sonst würde der Vater aus Person und Wesen zusammengesetzt sein, mithin eine Zweiheit in sich enthalten; dann käme eine Vierheit von Personen heraus. Es sind ferner die Personenunterschiede in der Gottheit nicht von außen her hinzugekommen und angehängt, sondern die drei sind mit dem göttlichen Wesen ein und dasselbe. Auf den Einwurf, daß auf diese Weise der Personenunterschied aufgehoben werde, erwidern wir, daß dennoch im Gegensatz untereinander ein wirklicher Unterschied der Personen bestehen bleibt.

Ein wirklicher Unterschied und eine nur in menschlicher Auffassung vorhandene Unterscheidung sind Gegensätze, und wenn auch Thomas für letztere geltend macht, daß in den Personen das göttliche Wesen Eins sei, was ja richtig ist und daß ein wirklicher Unterschied folglich unter den Personen nicht bestehe, so ist doch der Ausdruck „Unterscheidung in der menschlichen Auffassung“ genau genommen so zu deuten, daß der Unterschied lediglich eine menschliche Vorstellung sei; man sagt daher richtiger, der Unterschied sei ein formaler. Dies ist nämlich ein Mittelding zwischen einem wirklichen Unterschied und einer bloßen Unterscheidung des menschlichen Verstandes, und damit ist das bereits Angegebene gemeint. Das Wesen und das Nichtgeborensein im Vater sind in Wirklichkeit eins, und doch kommt, wenn wir genau zusehen, Seinem Wesen etwas zu, was Seiner Besonderheit als Person nicht zukommt, nämlich die Gemeinschaftlichkeit mit dem Sohne. Folglich findet hier ein anderer Unterschied statt als eine bloße Unterscheidung nach menschlicher Auffassung. Diese Lösung der Frage deckt sich mit der Fassung anderer, daß das Wesen und das Personenverhältnis dem Begriffe nach verschieden seien, „Begriff“ nicht im philosophischen, sondern im theologischen Sinn genommen; denn der Begriff des Wesens enthalte das Merkmal, *mitteilbar zu sein*, der der Person dagegen enthalte das Merkmal, unmitteilbar zu sein.

53 b.

Aus § 64: Beispiele: Hilarius sagt: „Wir bekennen einen Gott, welcher nicht einsiedlerisch, aber auch nicht in eine Mehrzahl göttlicher Wesen zerteilt ist. Eine Gotteslästerung ist es, den Vater und den Sohn jeden einzeln für sich als Gott zu predigen.“ Athanasius: „Es sind nicht drei Ewige, nicht drei Unerschaffene, nicht drei Unmeßliche, nicht drei Herren usw. In der Dreieinigkeit gibt es nichts Früheres, nichts Späteres, nichts Größeres, nichts Kleineres.“ Augustinus: „Es ist unzulässig, in der Einigkeit eine Zertrennung, andererseits aber auch, in der Dreiheit eine Vermengung zu lehren. Man soll Gott dreieinig, aber nicht dreifach heißen.“ Man drückt sich richtig aus, wenn man sagt: der Vater hat einen anderen, eine andere Person geboren, dagegen unrichtig, wenn man sagt: „Der Vater hat einen andern Gott geboren.“

54.

Aus § 74: Eusebius teilt in seinem neunten Buch über „die Vorbereitung der Völker auf das Evangelium im dritten Kapitel aus einer Schrift des Peripatetikers Klearchs mit, daß Aristoteles viel von einem Juden gelernt habe. Ein anderer Gelehrter schreibt, er habe in hebräischen Schriften die Nachricht gefunden, Aristoteles habe, durch eine schriftliche Empfehlung Platos zugunsten der Weisen in Israel bewogen, die Wohnsitze der Juden besucht. Daß alte griechische Philosophen zu Ägyptern, Chaldäern, Phöniziern und Hebräern gereist sind, um dort Belehrung zu suchen, bezeugen übereinstimmend Diodor, Laërtes, Eusebius, Kyrill von Alexandrien, Justin, Origenes, Augustin, Laktantius an den vom Verfasser zitierten Stellen ihrer Schriften.

Zum fünften Lehrstück:

von Gott dem Vater und Seinem ewigen Sohn.

55.

Aus §§ 27. 28. Gegen die Beweiskraft für die Gottheit des Sohnes aus dessen Gottesnamen, wie dieser aus der Vergleichung von

Jes. 8, 14 mit Luk. 2, 34,
Jes. 45, 23 mit Röm. 14, 10. 11,
Jes. 41, 4 und Kap. 44, 6 mit Apok. 1, 17,
Jes. 35, 45 mit Matth. 11, 4. 5,

Zach. 12, 10 mit Joh. 19, 37,
Ps. 68, 19 mit Ephes. 4, 8,

sich ergibt, wenden die Gegner ein: „aus diesen Stellen kann die göttliche Natur des Sohnes nicht bewiesen werden; denn es kann ein anderer Grund sein und es ist ein anderer Grund, warum das, was im Alten Testamente vom wahren Gott ausgesagt ist, im Neuen Testamente auf Christum bezogen wird, obwohl Er nicht wahrer Gott ist, nämlich die (Ü.: zeitgeschichtliche) Verbindung und Vereinigung Christi mit jenem einen Gott in Herrschaft, Macht und Amt, welches alles er von diesem einen Gott als Gabe und Gnade empfangen hat und besitzt, wie die neutestamentlichen Schriften bezeugen. Wenn es in 2. Mos. 32, 7 und Apg. 7, 35 heißt, daß Moses die Israeliten aus Ägypten geführt hat und diesem Volke zum Erlöser geworden ist, diese Errettung dagegen an andern Stellen Gott als Sein Werk zugeschrieben wird, so kann dies umsomehr Christo wegen Seiner Vereinigung mit Gott zugeschrieben werden.“ Auf diese Einwendungen beziehen sich die Bemerkungen im Handbuch unter 4. 5. 6. 7, und die letzte (unter 7) lautet beim Verfasser so: „Zwischen den Werken, welche Gott und Mosi in Verbindung zugeschrieben werden und jenen Werken, welche der Vater durch den Sohn wirkt, ist die größte Verschiedenheit im Verhältnis des Moses zu Gott einerseits und des Sohnes zum Vater andrerseits. Ebr. 3, 5. 6 sagt hierüber: „Moses war treu im Hause Gottes als ein Knecht, Christus aber ist treu in Seinem Hause als ein Sohn“ und hat uns zu solchem Hause, „welches wir sind“, durch Sein Selbstopfer bereitet (Ü.: nach Dächsel ist Ebr. 9, 16 ff. bis 28 zu vergleichen). Von dem Sohn heißt es: „Der Vater hat alles durch den Sohn gemacht“ (Ü.: Ebr. 1, 2. Joh. 1, 3. 10. Kol. 1, 16. 17) und „was der Vater tut, das tut gleich auch der Sohn“ Joh. 5, 19. Solches wird von Moses nirgends gesagt und kann von ihm nicht gesagt werden. Moses führte die Israeliten aus Ägypten, Christus hat uns aus der Hölle und der Gewalt Satans befreit, ein Werk, zu welchem göttliche Macht erforderlich war § 27. Joh. 12, 41 bezieht die Herrlichkeit Gottes, welche Jesajas laut Jes. 6 schaute, auf Christum. Die Sozinianer wenden ein: **1.** die Worte des Evangelisten könnten vom Vater verstanden werden, weil Joh. 12, 40 steht: „Er hat ihre Augen verblendet“ usw. Wir antworten: die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes ist eins; als Jesajas die Herrlichkeit des Sohnes schaute, da sah er freilich deshalb auch die Herrlichkeit des Vaters. Aber die Leugner der Gottheit Christi behaupten, der Sohn sei von jener Herrlichkeit, welche Jesajas schaute, ausgeschlossen gewesen, wiewohl der ganze Zusammenhang sie

entschieden widerlegt, denn der Evangelist sagt: „Die Juden konnten nicht an Christum glauben“ und dies sei schon von Jesajas geweissagt, als dieser Seine Herrlichkeit schaute und Ihn sagen hörte: „Verstocke das Herz dieses Volks usw.“ **2.** sagen die Gegner: „Die Herrlichkeit, welche Jesajas schaute, konnte eine nicht gegenwärtge, nämlich eine zukünftige sein, ja es war so; denn es ist die Eigentümlichkeit und Besonderheit der Propheten, Zukünftiges vorherzusehen, deshalb hießen sie früher Seher 1. Samuelis 9, 9. Wir antworten: Hier verrät sich wieder die Unwahrheit gegen besseres Wissen in der Unsicherheit der gegnerischen Auslegung, die an Stelle des wahren Sinnes der Schrift mittelst Verdrehung einen andern Inhalt herauszubringen sucht. Wenn auch der menschlichen Natur Christi die Herrlichkeit, die Jesajas sah, erst in der Fülle der Zeit mitgeteilt ist und man sie in dieser Hinsicht eine zukünftige nennen könnte, so folgt doch daraus nicht, daß Jesajas den Sohn Gottes nicht in der Herrlichkeit, die Er damals zur Zeit des beschriebenen Gesichts hatte, sah und daß Er diese Herrlichkeit damals nicht besaß, da Christus Joh. 17, 5 *vielmehr ausdrücklich* sagt: „Verkläre mich du Vater bei dir selbst mit der Klarheit, die Ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“ Überdies ergibt die Beschreibung des Gesichts, daß die Herrlichkeit eine gegenwärtige war: der HErr saß auf einem hohen Thron, und Seraphim riefen den HErrn Zebaoth als den dreimal Heiligen aus; **3.** endlich sagen sie: „es ist etwas anderes, jemandes Herrlichkeit sehen und etwas anderes, ihn selbst sehen. Jesajas sah in der Herrlichkeit des einen Gottes auch Christi Herrlichkeit, welche erst zukünftig im israelitischen Volke offenbart werden sollte.“ Wir antworten: „Jesajas sah die Herrlichkeit des Sohnes und auch den Sohn Gottes selbst, wie die Vergleichung der Jesajasstelle und der Johannesstelle klar beweist, er sah auch jene Herrlichkeit, welche sich in jenem herrlichen und erhabenen Gesicht äußerte, da Er auf dem Thron saß und alles von Seiner Majestät erfüllt war und da Jesajas das Rühmen der Seraphim in dem „Deimalheilig“ und in ihrem Lobpreis, „daß alle Lande Seiner Ehre voll sind“, hörte, wie denn auch des Propheten ausdrückliche Worte bezeugen: „ich habe den König, den HErrn Zebaoth, mit meinen Augen gesehen“. Vergleicht man Joh. 1, 14. Kap. 2, 11. Kap. 11, 40. Kap. 17, 5 so wird man diese Herrlichkeit von der Gottheit und von der göttlichen Macht und Majestät verstehen, welche der Sohn Gottes vor der Schöpfung hatte und nach Seiner Offenbarung im Fleisch behielt, so daß Er niemals ohne sie war, ist und sein wird § 28.

56.

§ 30 lautet: Zu dem klassischen Kapitel 1 des Evangelium Johannis, gegen welches die Lästerung der Unitarier nichts auszurichten vermag, sagen sie: „Wenn vom „Wort“ (Logos) in V. 1. 2 gesagt wird: es war bei Gott, so kann dies nicht von jemanden gesagt sein, welcher von Natur Gott ist; denn sonst würden zwei Götter sein.“ Wir antworten: Dieser Schluß geht weiter, als der Vordersatz bedingt; aus diesem folgt richtig nur, daß zwei unterschiedene Personen sind, von denen die eine bei der andern ist. Zu der Folgerung, daß zwei Götter sind, gehört mehr an Voraussetzungen, als zu der, daß zwei Personen sind. Zu letzterer genügt zweierlei, wahre Selbständigkeit jeder der beiden, so daß nicht eins an dem andern ist, wie eine Eigenschaft am Subjekt, und wahres Unterschiedensein jeder der beiden, so daß nicht eins eine bloße Aussage (Prädikat) von dem andern ist. Dazu dagegen, daß zwei Götter sind, würde noch ein Drittes erforderlich sein, nämlich daß die Zwei auch im Wesen sich voneinander unterscheiden, also verschiedene Wesen sind. Die ersten beiden Voraussetzungen treffen im Vater und Sohn zu, so daß sie folglich zwei unterschiedene Personen sind, nicht dagegen das dritte Erfordernis, denn es fehlt bei ihnen die Wesensverschiedenheit; das Wesen beider ist unteilbar, im höchsten Grade einfach; folglich sind sie nicht zwei Götter. Ferner sagen sie: „aus diesem ersten Kapitel des Evangelium Johannis kann nicht bewiesen werden, daß Gott (Gottes Sohn) Mensch ward; „das Wort ward (griechisch egéneto) Fleisch“ in Vers 14 ist nämlich so zu verstehen, wie wenn dort stände: „das Wort war Fleisch“; denn dasselbe Wort (egéneto) hat in Vers 6 „es ward ein Mensch, von Gott gesandt,“ diese Bedeutung und ebenfalls in Luk. 24, 19, wo in dem Satz: er war ein Prophet, das mit „war“ übersetzte Wort im Griechischen dasselbe egéneto ist, wie in Joh. 1, 6. 14. Sie geben daher der Stelle (Joh. 1, 14) folgenden Sinn: „Der, durch welchen Gott Seinen Willen uns vollständig offenbart hat, welcher deswegen „das Wort“ heißt, war ein allen Nöten und Schmerzen unterworfener Mensch.“ „Denn“, sagen sie, „das Wort „Fleisch“ drückt die menschliche Schwachheit, Vergänglichkeit aus wie in 1. Mos. 6, 3 und 1. Petr. 1, 24.“ Wir antworten: **1.** Wir geben zu, daß das Wort „Fleisch“ die menschliche Hinfälligkeit in sich begreift, so daß der Sohn Gottes nicht bloß unsere Natur, sondern auch unsere Schwachheit an sich genommen hat, jedoch ohne Sünde; aber es ist unzutreffend, hierfür 1. Mos. 6, 3 anzuführen; denn dort wird nicht unsere Hinfälligkeit und Schwachheit, sondern die äußerste Verderbtheit der Menschen beschrieben. **2.** Die eigentliche

Bedeutung des Worts „egéneto“ darf nicht aus beliebig gewählten Schriftstellen irgendwelcher Art geschöpft werden, sondern nur aus Parallel- und verwandten Stellen, sonst könnte ich z. B. aus Joh. 2, 9, wo dasselbe Verbum als Mittelwort (Partizip) der Vergangenheit in den Worten „das Wein gewordene Wasser“ vorkommt, schließen, der Satz: „das Wort ward Fleisch“ drücke eine Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche aus, was ja ganz verfehlt wäre. Verwandte Schriftstellen dagegen sind Ebr. 2, 14: „Nachdem nun die Kinder Fleisch und Blut haben, ist Er (der Sohn Gottes) es gleichermaßen teilhaftig geworden, auf daß Er durch den Tod die Macht nähme“ 2c. (Ü.: der Verfasser hat auch den Vers 16 angeführt in den Worten: „den Samen Abrahams nimmt Er an sich“; weil aber die jetzt herrschende Übertragung dafür gesetzt hat: „des Samens Abrahams nimmt Er sich an“, so habe ich diesen V. 16 weggelassen), 1. Tim. 3, 13: „Gott ist geoffenbaret im Fleisch“. Der wahre Sinn von Joh. 1, 14 ist also: das WORT, welches im Anfang bei Gott war (mit eigenem selbständigen Dasein) ist in der Fülle der Zeit Fleisch geworden und zwar so, daß es der menschlichen Natur teilhaftig und im Fleisch offenbar ward. **3.** Die göttliche Natur des WORTes drückt der Evangelist nicht bloß dadurch aus, daß er dem WORT geradezu den Gottesnamen beilegt V. 1: „Gott war das Wort“, sondern auch von Ihm wahrhaft göttliche Eigenschaften und Werke, desgleichen ein persönliches Unterschiedensein vom Vater und ein selbständiges Dasein aussagt, indem er bezeugt, daß jenes „WORT“ im Anfang bei Gott war und daß alle Dinge durch dasselbe gemacht sind. Vergeblich entgegnen die Unitarier: „Der Evangelist hat in den dem V. 14 voraufgehenden Worten von „dem Worte“ derartiges erwähnt, was erst nach Christi Geburt sich zugetragen hat, nämlich daß Johannes der Täufer von Ihm gezeugt hat und daß die Seinen Ihn nicht aufnahmen. Folglich ist es nicht wahrscheinlich, daß erst in Vers 14 die Fleischwerdung des Sohnes Gottes beschrieben werde.“ Denn daß Späteres Früherem voraufgeschickt wird, ist in den prophetischen und apostolischen Schriften nichts Ungewöhnliches; außerdem ist folgende Bemerkung zu diesem Kapitel nicht unzutreffend, nämlich: der Evangelist betrachtet den Sohn Gottes und stellt Ihn uns vor Augen: **1.** in Seinem reinen Gottsein, **2.** im Werke der Schöpfung, **3.** in Seinem Verhalten zu den Menschen, **4.** in dem Werke der Fleischwerdung. Zum Überfluß fügen wir noch hinzu, daß die Schriftstellen, welche die Gegner zum Beweise, daß das „egéneto“ in Joh. 1, 14 soviel wie „war“ bedeute anführen, am richtigsten so zu verstehen sind, daß der Ausdruck egéneto mit „wurde geboren“ zu übersetzen ist, also z. B. Vers 6 im 1. Kap.

des Evangelium Johannis: „es wurde ein Mensch geboren, von Gott gesendet, namens Johannes.“

57.

Aus § 42: Der Einwand *lautet*: „*in der Michastelle ist von einem Anfang und von Tagen die Rede, welches Zeitbestimmungen sind und auf die Ewigkeit keine Anwendung finden. Daß die Tage der Welt, welche der Vers erwähnt, Zeitbestimmungen sind, kann man aus Jes. 63, 11 und Mal. 3, 4 sehen. Der Sinn ist also, daß Christus Seinen Anfang in David als Seinem Stammvater, welcher aus Bethlehem hervorging, habe.*“ Es wird außer den Angaben des Handbuchs noch geantwortet: **1.** diese Auslegung streitet mit den apostolischen Anführungen der Michastelle in Matth. 2, 6 und Joh. 7, 24, welche sie nach ihrem Wortsinn auf Christum selbst beziehen und so verstehen, daß Christus selbst in Bethlehem sollte geboren werden, **2.** es wird also von Micha die zwiefache Natur Christi beschrieben und gesagt, daß Er nach Seiner menschlichen Natur in Bethlehem werde geboren werden und daß wir noch eine höhere Geburt an Ihm erkennen sollen, nämlich eine ewige Zeugung vom Vater; auch wird noch von Seinem Amt gelehrt, daß Er in Israel Herrscher sein werde; das im Grundtext stehende Wort Olam bedeutet Ewigkeit, da es ein Derivat von dem Zeitwort alam ist „verbergen“. Wenn es auch mitunter eine Zeitdauer bezeichnet, so gilt dies doch niemals, wenn es von Gott gebraucht wird. Der Zusatz „Tage“ ändert hieran nichts, weil dieser Ausdruck auch auf die Ewigkeit übertragen wird.

58.

Aus § 52: Die Unitarier wenden ein: „Nicht von Christo, sondern von Gott dem Vater ist die Stelle zu verstehen. Zweierlei wird im Psalm erwähnt, erstens die Schöpfung des Himmels und der Erde, zweitens ihre Vernichtung. Nur letztere geht auf Christum, welchem mit dem Weltgericht auch die Vernichtung der Welt vom Vater zur Ausführung übertragen ist. Trotzdem hat der Verfasser des Ebräerbriefes, wie es bei den Schriftstellern des Neuen Testaments gewöhnlich ist, den ganzen Psalm angeführt.“ Daß der die Schöpfung erwähnende Inhalt des Psalms nicht auf Christum gehe, suchen sie damit zu beweisen, daß, wie sie sagen, „der Zweck der Briefe sei, eine solche Herrlichkeit Christi zu beschreiben, die Er nicht von sich selbst hat, sondern als Erbe erworben hat und wodurch Er die Engel übertrifft; zu solcher Herrlichkeit gehöre nicht und könne nicht gehören die Schöpfung von Himmel und Erde.“ Wir antworten: Ausdrücklich sagt der Brief

in Kap. 1 V. 2, daß durch den Sohn Gottes die Welt gemacht ist; der Brief soll vielmehr beweisen, daß der Sohn, in welchem Gott in jüngster Zeit zu uns geredet hat, weit besser sei als die Propheten, in welchen Gott vor Zeiten auf mancherlei Weise zu den Vätern redete, ja selbst besser als die Engel. Bei dieser Gelegenheit beschreibt Er die göttliche und die menschliche Natur Christi, Sein Amt und die Ihm in der Zeit nach der menschlichen Natur gegebene Majestät mit vortrefflichen Worten, indem Er diese Person preist und den Engeln vorzieht: **1.** wegen des weiten Umfangs Seiner Erbschaft, weil Er über alles zum Erben gesetzt sei, nämlich sofern Ihm nach Seiner menschlichen Natur alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist V. 2, **2.** wegen Seiner göttlichen Macht, da durch Ihn alles gemacht ist und erhalten wird V. 2. 3, **3.** wegen Seiner ewigen Geburt aus dem Wesen des Vaters, auf welche sich die Worte in V. 3: „Er ist der Glanz von Gottes Herrlichkeit und das Ebenbild Seines Wesens“ und die Verse 5. 6. 8 beziehen, **4.** wegen Seines Erlösungswerks, da Er nach V. 3 die Reinigung unserer Sünden durch sich selbst gemacht hat, **5.** wegen Seines Sitzens zur Rechten Gottes, wohin Er sich laut V. 3 nach Vollbringung des Erlösungswerks gesetzt hat, **6.** wegen der Ihm zu teil gewordenen Salbung mit dem Heiligen Geist in einem die Salbung der Seinigen übertreffenden Maße V. 9, vergl. Joh. 3, 34, **7.** wegen der den Engeln auferlegten Pflicht, den Erstgebornen Gottes anzubeten, **8.** wegen des von dem Sohn vollbrachten Schöpfungswerkes, da Er nach V. 10 der ist, welcher nach Ps. 102, 26 von Anfang die Erde gegründet und mit Seinen Händen die Himmel gemacht hat, **9.** wegen Seiner Unveränderlichkeit, die durch Vergleich mit der dem Himmel, als dem scheinbar dauerhaftesten Teil der Schöpfung, anklebenden Veränderlichkeit hervorgehoben wird in V. 11. 12. Alles dies, einzeln und zusammengenommen, beweist die göttliche Natur des Sohnes und zwar gehören dahin auch die Aussagen, welche von der in der Zeit Christo nach Seiner menschlichen Natur verliehenen Majestät und von Seinem Mittleramte handeln, weil, wenn Christus nicht wahrer Gott wäre, auch nicht jene göttlichen Eigenschaften Seiner Menschheit hätten mitgeteilt werden können und diese Natur dem Mittleramt nicht gewachsen wäre. Vergleicht man mit jenen Aussagen des Textes die Verneinungen der Gegner, daß die Psalmstelle nicht vom Sohne Gottes handle, daß das Schöpfungswerk nicht dem Sohne zukomme, daß Christus die Herrlichkeit, welche Ihm als Mensch in der Zeit verliehen wurde, nicht schon als Gottes Sohn vor der Menschwerdung und vor dem Sitzen zur Rechten Gottes besessen habe, so sieht man, daß diese

Verneinungen mit den Aussagen des ersten Kapitels des Ebräerbriefes in hellem Widerspruch stehen und daß die Behauptung, in der angeführten Psalmstelle sei nur die Vernichtung der Welt dem Sohne zugeschrieben, dem Textzusammenhang zuwider ist.

59.

Die von Johann Gerhard verteidigte Übersetzung Luthers ist nach meiner Meinung die richtige. Die R.'sche Korrektur findet sich schon in der von Meier-Stierschen Bibelübersetzung, sowie in der sogenannten revidierten Bibel. Die Begründung der Änderung kenne ich nicht und kann ich im Nachfolgenden mich daher nur an die Worte der R.'schen Anmerkung halten. Meine Gegengründe sind: **1.** es ist eine irrtümliche Behauptung, daß die lutherische Übersetzung sprachwidrig sei, weil epilambanesthai mit dem Genitiv (welches die Vulgata — also Hieronymus, der das Griechische als lebende Sprache kannte und selbst sprach, — mit apprehendere übersetzt), immer heiße: jemanden anfassen, um ihm zu helfen. Dieser mit der Berufung auf Bengel gemachte in den gesperrt gedruckten Worten wiedergegebene Zusatz ist durch nichts bewiesen, also aus vorgefaßter Meinung entsprungen, so daß man vielleicht sagen kann, es werde dadurch gegen Spr. 30, 5 (5. Mos. 4, 2. Kap. 12, 32) gefehlt. Nach Papes griechisch-deutschem Handwörterbuch dritte Auflage 1880 steht das Medium epilambanesthai meistens mit dem Genitiv, seltener mit dem Akkusativ, und es sind dort zahlreiche Beispiele der Verbindung mit dem Genitiv aus Herodot, Thucydides, Xenophon, Platon, Äschylos usw. angegeben, in welchen das fragliche Zeitwort in der Medialform bedeutet: a) sich an etwas festhalten, ergreifen, b) etwas als sein Eigentum (durch Handanlegen) in Anspruch nehmen, c) sich aneignen. Es ist daher nicht sprachwidrig, wenn Luther übersetzt hat „an sich nehmen"; **2.** wenn weiter in der Anmerkung gesagt wird, es bedeute nie jemandes Natur an sich nehmen, so ist dies zwar nicht in der lutherischen Übersetzung ausdrücklich gesagt, allerdings aber so gemeint und wenn „an sich nehmen" eine richtige Übersetzung ist, so ist auch der Sinn richtig: „der Sohn Gottes nimmt nicht die Natur der Engel an sich, sondern das Fleisch des Samens Abrahams" d. i. Gott ist geoffenbart im Samen Abrahams; **3.** sagt die Anmerkung, diese Bedeutung würde eine Wiederholung des im V. 14 bereits Gesagten sein und nicht eine Begründung desselben, während letztere doch mit dem einleitenden gar „denn" in V. 16 gekennzeichnet sei, so ist zu erwidern, daß der Verfasser des Briefs an die Ebräer an diese schreibt, und da er sich durch die Begründung aus dem Alten Testament als einen

genauen Kenner desselben erweist, ohne Zweifel selbst Ebräer war. Vielleicht war er unter denen gewesen, denen einst Christus, was Lukas so sehr hervorhebt, — vermutlich war er einer der Zuhörer — die Schrift eröffnete Kap. 24, 27. 32. 44 und später Schüler des Paulus (vergl. Kap. 26, 22 der Apostelgeschichte des Lukas, der bald nach der Rede des Paulus in Kap. 26 mit ihm sich nach Rom einschiffen ließ und häufig den Verkündigungen des Paulus, vermutlich auch jener vor Festus gehaltenen Rede, beigewohnt hatte), Paulus aber hielt sich nach diesem Zitat in seinen Vorträgen auch an die Weissagungen des Alten Testaments auf Christum, Sein Sterben und Auferstehen. Die Belehrungen des Ebräerbriefs aus dem Alten Testament sind der paulinischen Christologie und Heilslehre verwandt und da der Brief auf Psalm- und Jesajasstellen sich gründet, in denen der Sohn Gottes die Menschen und insonderheit die Nachkommenschaft Abrahams Seine „Brüder" und Seine „Kinder" heißt, so war es eine der Aussage, daß der Sohn Gottes Fleisches und Blutes teilhaftig worden sei, entsprechende für die Ebräer nützliche nähere Angabe, daß der Sohn Gottes den Samen Abrahams an sich genommen habe. Denn im Alten Testament war die Menschwerdung des Sohnes Gottes den Ebräern nicht bloß so im allgemeinen, wie sie in V. 14 ausgedrückt ist, verhießen und geweissagt, sondern auch in der konkreteren Angabe, daß Er Same Abrahams (Isaaks, Jakobs, Davids) sein werde. So spricht Paulus Gal. 3, 16 geradezu, der Same der Verheißung sei Christus, vergl. Röm. 1, 3, d. i. das Fleisch der von Abraham, David abstammenden Jungfrau Maria war es, welches vom Heiligen Geist entsündigt, der Sohn Gottes an sich nahm. Die Belehrung, daß der Sohn Gottes die Engelnatur sich nicht angeeignet habe, ist noch allgemein gehalten im Gegensatz zu der in V. 14 erwähnten Menschennatur und wie der Brief auf den Gedanken gekommen ist, diese Verneinung zu erwähnen, läßt sich wohl nicht anders erklären, als durch die Rücksicht auf das Alte Testament, wo der Sohn Gottes mitunter als Engel bezeichnet wird, vergl. viertes Lehrstück „weitere Ausführung". XXXI. XXXII. XXXIII und fünftes Lehrstück § 17 und etwa weil der Verfasser des Ebräerbriefs im Kap. 1 und Kap. 2 Vers 1 bis 9 Christum mit Engeln verglichen hatte; **4.** der Unterschied der Übersetzung Luthers hat überdies dogmatischen Wert. Gerhard rechnet die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu Seinen Werken. Das „teilhaftig worden" gibt einer Tätigkeit des Sohnes Gottes keinen Ausdruck, zeigt auch nur in der Leideform des Zeitworts etwas Fertiggewordenes an; es war daher die in V. 16 vorliegende mit „gar" (denn, nämlich) eingeleitete Erläuterung, wie dies Fertiggewordene zustande

gekommen ist, sehr am Platze, und diese ist in der Tätigkeitsform des Zeitworts in den Worten: „Er nimmt den Samen Abrahams an sich“ gegeben, so daß hierin zugleich ein Werk des Sohnes Gottes ausgedrückt ist. Die Ausgabe der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, Berlin und Köln 1895, hat die Übersetzung Luthers beibehalten; **5.** der Hauptzweck des Briefes Kap. 1. 2 ist es, über die Gleichwerdung des Sohnes Gottes mit den Menschen die Ebräer zu belehren; zu diesem Zweck ist es geschehen, daß Er auch die Notwendigkeit der Erlösung der Menschen von der Furcht des Todes durch Sterben und Auferstehen des Sohnes Gottes, also die mit der Menschennatur gesetzte Möglichkeit des Todesleidens des Sohnes Gottes anführte, und dies ist in den Worten „auf daß“ usw. des 14. Verses und in Vers 15 so ausgedrückt, daß diese Erlösung im Ausdruck als vollbracht erscheint. Wäre nun die Änderung der lutherischen Übersetzung des Verses 16 richtig, so würde, da es nur zwei Arten mit Vernunft begabter Geschöpfe, Engel und Menschen gibt, die Verneinung der Erlösung der Engel die Bejahung der Erlösung der Menschen in sich schließen und die Erwähnung der letzteren im zweiten Satzgliede eine Tautologie sein, nicht bloß dem ersten Satzgliede des Vers 16 gegenüber, sondern auch im Verhältnis der bereits in V. 14. 15 als vollbracht anerkannten Tat sache. Nur das erste Satzglied des 16. Verses enthielte durch Verneinun der andern Alternative eine Bekräftigung der Menschheitserlösung, wo auch der Rombergschen Anmerkung entsprechend anzunehmen wäre, da der „Same Abrahams“ gleichbedeutend sei mit Menschheit. Eine eigentliche Begründung indessen, welche das „denn“ zu Anfang des V. 16 anzeigt, enthielte das erste Satzglied desselben nicht. Eine Begründun soll etwas Feststehendes vorbringen und kann es hier im Sinne des Ebräerbriefs nur um ein im Alten Testament vorliegendes Feststehendes sich handeln. Daß aber im Alten Testament die Frage, ob der Sohn Gottes die Engel erlösen werde, aufgetaucht und entschieden sei, ist in der Rombergschen Anmerkung als dem Glauben ähnlich un konform nicht nachgewiesen und auch nicht eine diese Entscheidung ent haltende Schriftstelle des Alten Testaments. Es ist der Gedanke ein Engelerlösung überhaupt so fremdartig, daß eine Auslegung, welc denselben einführt, wenn darin auch die Verneinung solcher Erlösu dem Verfasser des Briefs zugeschrieben wird, ihn besonders zu rec fertigen verpflichtet ist, nämlich durch die Angabe eines Umstan welcher den Verfasser veranlaßte, diese Verneinung, sie an die Sp der Begründung stellend, auszusprechen. Denn da die Engel Geist also leiblose Wesen sind, die einen leiblichen Tod, um welchen

sich in Vers 14 und 15 handelt, nicht wie die Menschen zu fürchten haben, so bedurfte es an sich dieser Entscheidung nicht; 6. die Ausdrücke in V. 16 sind dem Sinn, den sie nach der gegnerischen Meinung bedeuten sollen, nicht gemäß. Denn im ersten Satzglied ist von allen Engeln ohne Unterschied die Rede, während es sich bei einer Erlösung doch nur um die Teufel, nicht um die im Gehorsam gegen ihren Schöpfer befestigten Engel handeln könnte, und im zweiten Satzglied ist der Ausdruck „Abrahams Same" zu eng, weil der Erlöser der Heiland der Welt, also auch der übrigen Völker ist, was auch von den Ebräern anerkannt war Luk. 2, 32. Apg. Kap. 15, 1—31. Kap. 21, 18—25. Indessen das erstere dieser Bedenken ist nicht sehr erheblich, da es auch 1. Kor. 6, 3 trifft. Nachträglich füge ich von den Beispielen aus griechischen Profanschriftstellern (oben unter 1.) in nachstehender Übersetzung das aus Herodot 6, 114 hinzu: „In dieser Hitze des Kampfes (in der Schlacht bei Marathon, als die Perser auf ihre Schiffe flohen) geschah es, daß Cynägirus (Bruder des Tragikers Aeschylos), da er die Buckel des Hinterteils eines Schiffs ergreifend (epilambanein im Med. mit dem Genitiv) es festhielt (nicht wie R. meint, um zu helfen), von einem Beile, das ihm den Arm abhieb, fiel." (K. F.)

60.

Aus § 98: Zu 1. Kor. 15, 46 gibt der Verfasser die Auslegung: „Christus ist nach Seiner mit dem Sohne Gottes (logos) persönlich vereinigten Menschheit mit der Fülle des Heiligen Geistes gesalbt, so daß wir aus Ihm geistliches Leben schöpfen können, wie wir aus Adam des natürlichen und seelischen Lebens teilhaftig werden." Zusatz des U.: Die Konkordienformel hat im 9. Artikel über die Höllenfahrt Christi auf Grund einer Predigt Luthers als orthodox festgestellt, daß wir bei der Einfalt des christlichen Glaubens es bewenden und des Klügelns über den Hergang bei der Höllenfahrt uns enthalten sollen. Einfältig zu glauben sei, daß die ganze Person, Gott und Mensch, nach dem Begräbnis zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden, der Höllen Gewalt zerstört und dem Teufel alle Macht genommen habe, so daß wir den Kern und Trost festhalten sollen, daß uns und alle, die an Christum glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen, noch den Gläubigen schaden können. Dächsel meint dagegen, eine zusammenhängende Bibelauslegung müsse auch über diesen Artikel Licht verbreiten, obwohl auch bei Luther darüber Unklarheit geherrscht habe und die neuere Theologie habe gewiß ein Recht dazu, wenn sie nach Christi Tod nicht sofort die Wiedervereinigung seiner Seele mit dem Leibe ins Auge faßt, sondern zuvor an den Zustand seiner vom Leibe noch

abgeschiedenen Seele denkt (siehe Dächsels Anmerkung zu Matth. 27, 53 und Anm. † zu 1. Petr. 3, 18 und †† zu V. 19. 20). Dächsel und die neuere Theologie scheinen hiernach die Konkordienformel a. a. O. vielleicht nicht richtig verstanden zu haben, denn sie druckt die im Text gemeinte Predigt Luthers ab und darin heißt es ausdrücklich: „Ehe Er (Christus) auferstanden — ist und (da Er) noch im Grabe lag, ist Er hinunter zur Hölle gefahren, daß Er auch uns, die da sollten darin gefangen liegen, daraus erlösete, wie Er auch darum in den Tod kommen und ins Grab gelegt war, daß Er die Seinen daraus holete. — Man soll es dabei bleiben lassen, daß man nicht viel mit hohen, spitzigen Gedanken sich bekümmere, wie es möge zugegangen sein, weil es ja nicht leiblich geschehen ist, sintemal Er die drei Tage ja im Grabe ist blieben." Der ganze Christus (jedoch ohne den im Grabe liegenden Menschenleib), also Gottes und Marien Sohn ist demnach (mit dem Schächer) am Todestage ins Paradies gekommen und von da aus in die Hölle niedergefahren. So ist also § 98 bei Joh. Gerhard zu verstehen, da dieser von der Konkordienformel in der Lehre von der Höllenfahrt nicht hat abweichen wollen; denn sonst würde er dies gesagt haben. Es kam ihm darauf an, zu lehren, daß im Tode Christus kraft seiner, mit seiner von dem Heiligen Geist gesalbten Menschenseele persönlich vereinigt bleibenden göttlichen Natur ins Paradies und von dort als Sieger in die Hölle kam. Andere orthodoxe Lehrer scheinen allerdings die Konkordienformel so zu verstehen, wie Dächsel meint, wenigstens Spener in seiner „Erklärung der christlichen Lehre", da er unter Nr. 655 sagt, „Christus habe, nachdem Er in dem Grab Sein Leben wieder angenommen, in die Hölle . . . sich verfüget. Übrigens ist von Dächsel nicht bewiesen, daß seine neuere Theologie gegen die von Spener vertretene Auffassung recht hat, und man tut wohl besser, wenn man die Diskussion hierüber mit einem: non liquet schließt. (K. F.)

61.

Aus § 102: Den Richtersitz Christi dürfen nicht einmal die Engel nach Ebr. 1, 13 sich zueignen, geschweige denn Menschen. Diese, die Apostel (Ü.: andere Heilige nicht ausgeschlossen) werden nicht so wie Christus Richter sein, wohl aber auch auf Richterstühlen sitzen (dieser Ausdruck ist nach dem Bilde von Gerichtssitzungen dieser Welt, also nicht eigentlich zu verstehn). Daß diese Beisitzer nach dem Wort der Lehre Christi richten werden, liegt auch in Joh. 12, 48: „das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn (der mich verachtet und meine Worte nicht aufnimmt, der hat schon, der ihn richtet) am jüngsten Tage richten." Das richtende Vorbild der Apostel

besteht in dem die Ungläubigen niederschmetternden Anblick der Beisitzer, die in dem Beisitz den Lohn des Glaubensgehorsams offenbar machen und dadurch die Ungläubigen ihrer Verschuldung durch ihren Unglauben überführen werden vergl. Luk. 11, 19. 31. 32. Matth. 12, 41. 42.

62.

Der § 134 lautet: es bleibt also dabei, daß aus der Taufe Christi oder „auf Christi Namen“ („in den Namen Christi“) unbestreitbar zu folgern ist, daß Er zusammen mit dem Vater und dem Heiligen Geist göttliche Verehrung und Gottesdienst empfängt. „Auf Christi Namen“ („in den Namen Christi“) getauft werden“ begreift nämlich folgendes in sich: **1.** die göttliche Einsetzung, daß nämlich die Taufe auf Grund der Einsetzung Christi und in Seinem Auftrage verrichtet wird, **2.** daß die Kraft der Taufe ganz auf Christi Verdienst und Wirkung beruhet, **3.** den Gottesbund, welchen die ganze allerheiligste Dreieinigkeit mit uns in der Taufe eingeht, **4.** unsere Verpflichtung, daß wir nämlich unter seine Jüngerschaft uns begeben, Ihm zu Dienst und Anbetung. Daher haben die Alten aus der Taufformel mit Grund einen starken Beweis für die Gottheit Christi abgeleitet. Auch ist diese Einsetzung unserer Taufe mit der Geschichte der Taufe Christi in Matth. 3. Mark. 1. Luk. 3. Joh. 1 zu vergleichen; denn wir werden in den Namen Gottes (hinein) getauft, welcher einer im Wesen und drei in den Personen ist, was nicht bloß jene drei: „Vater, Sohn und Heiliger Geist zeugen, sondern auch jene berühmte Gotteserscheinung in dem Akt der Taufe Christi beweist.

63.

Aus §§ 159. 160: Die Ähnlichkeit der Zeugung des Sohnes mit der Erzeugung des Gedankens aus dem Verstande besteht z. B. in folgendem: Wie der Gedanke ohne Leiden und Schmerzen aus dem Verstande hervorgeht, ebenso verhält es sich auch mit der Zeugung des Sohnes vom Vater und wie die Rede den Verstand und die Gesinnung des Menschen anzeigt, so ist auch der Sohn das Ebenbild und der Charakter des Vaters und ferner: wie die Denkkraft nicht ohne das Wort, vornehmlich das unausgesprochen innerlich gedachte Wort ist und umgekehrt, das Wort nicht ohne den Verstand (die Denkkraft), so ist auch der Vater nicht ohne den Sohn und der Sohn nicht ohne den Vater. Der große Unterschied zwischen diesem Gleichnis und dem wirklichen Verhältnis zwischen Vater und Sohn ist aber der, daß der Gedanke und seine Aussprache etwas Flüchtiges ist, während, wie Ignatius treffend sagt, Christus nicht das ausgesprochene, sondern das wesentliche

Wort ist; denn Er ist nicht die artikulierte Stimme der Sprache, sondern das eingeborne Wesen der göttlichen Kraft. Damascenus beschreibt Ähnlichkeit und Unähnlichkeit so: **1.** das WORT Gottes hat in einer eignen vom Vater unterschiedenen Persönlichkeit von einer besonderen Eigentümlichkeit des Anfangs sein Dasein ohne Ende und ist mit dem Vater gleich ewig; unser Wort dagegen hat kein selbständiges Dasein und ist keine Einzelpersönlichkeit, sondern ist ein Luftgebilde, gehört nicht zum Wesen des Menschen, nimmt seinen Anfang mit dem Austritt aus dem Munde und hört auf, wenn dieser schweigt, **2.** das WORT, welches Gott ist, teilt des Vaters Wesen und ist aus letzterem geboren; unsere Rede dagegen hat keine Entstehung aus unserm Wesen, ist etwas Außerwesentliches, **3.** das WORT Gottes ist immer innerlich und im Vater bleibend, wird aus demselben nicht hinausgeboren und ist außerhalb des Vaters nicht da; unser gesprochenes Wort tritt aus uns hinaus und wird nach draußen entlassen, **4.** das WORT Gottes wird nicht mit Unterbrechungen fortgesetzt, sondern dauert immer, ja es ist das ewige Leben, während das Wort unsers Mundes entschwindet und flüchtig ist, **5.** das WORT Gottes besitzt alles, was der Vater besitzt, das Wort unsers Mundes dagegen besitzt nicht die Eigenschaften des Denkens, aus welchem es als Gedankenausdruck herkommt, und hat nicht zu eigen, was Eigentum der Denkkraft (dem Verstande) ist."

64.

Aus § 182: **1.** Aus der Geburt vom Vater in Ewigkeit folgt offenbar, daß der erzeugende Vater eine andere Person, als der von Ihm geborne Sohn ist, desgleichen aus dem Ausgehen des Heiligen Geistes vom Sohn, daß der Sohn, welcher zusammen mit dem Vater den Heiligen Geist in einheitlichem Vorgang aushaucht, eine andere Person ist, als der vom Vater und Sohn ausgehende Heilige Geist; **2.** in Seinem Werke der Fleischwerdung hat der Sohn Gottes die angenommene menschliche Natur mit Sich vereiniget, nicht der Vater und auch nicht der Heilige Geist; folglich ist ja der Sohn eine wahre und wirklich vom Vater und dem Heiligen Geist unterschiedene Person; **3.** der Vater sendet den Sohn, folglich ist der Vater, welcher sendet, eine andere Person als der Sohn, welcher gesendet wird. Ebenso ist der Heilige Geist eine andere Person als der Sohn, welcher zusammen mit dem Vater den Heiligen Geist sendet; **4.** in der Gotteserscheinung bei der Taufe Christi ließ sich die Stimme des Vaters vom Himmel hören, der Sohn wurde in dem angenommenen Fleische getauft, der Heilige Geist fuhr hernieder in leiblicher Gestalt einer Taube, und bei

der Verklärung des Sohnes in Seinem angenommenen Fleisch ließ sich die Stimme des Vaters vom Himmel hören, der Sohn wurde verklärt, der Heilige Geist offenbarte sich in einer lichten Wolke. Folglich ist ja der Sohn, welcher getauft und verklärt wurde, eine andere Person als der Vater und als der Heilige Geist, also eine von beiden unterschiedene Person; **5.** in den unter Nr. 6 im Handbuch angeführten Sprüchen nennt Christus den Vater einen anderen, d. i. eine andere Person als Er, der Sprecher ist, und das Zeugnis des Vaters neben seinem des Sprechers eigenem Zeugnis nennt er das Zeugnis zweier; **6.** die Schriftstellen, welche bezeugen, daß Gott in Christo ist (2. Kor. 5, 19), mit Christus ist (Joh. 3, 2. Apg. 10, 38), daß der Vater im Sohn und der Sohn im Vater ist (Joh. 10, 38. Kap. 14, 10. 11), daß der Vater mit dem Sohn ist (Joh. 8, 29), daß der Sohn bei Gott ist (Joh. 1, 1), daß der Vater bei dem Sohn ist (Joh. 16, 32), zeigen, daß der Sohn nicht nur im Wesen dem Vater gleich, sondern auch eine vom Vater unterschiedene Person ist; **7.** Benennungen des Sohnes, wie z. B. das WORT, das Ebenbild, der Abglanz, der Eingeborene, drücken seine persönliche Besonderheit aus und folgeweise sein wirkliches Unterschiedensein vom Vater.

Zum sechsten Lehrstück:
von dem Heiligen Geist.

65.

Aus § 8: Die äußere Schale des Gesetzes ist, wenn die Vorschriften des Moralgesetzes nur von den äußerlichen Werken verstanden werden, welche auch der noch nicht wiedergeborene Mensch vollbringen kann, ferner wenn die israelitischen gottesdienstlichen Handlungen nur in ihrer äußerlichen Bedeutung aufgefaßt werden; unter dem Geist der sittengesetzlichen Vorschriften und levitischen Zeremonien ist dagegen jener wahre und tiefere Sinn der Vorschriften zu verstehen, welchen der Heilige Geist verlangt, da Er nämlich nicht nur einen äußerlichen, sondern auch einen innerlichen geistlichen Gehorsam des Herzens fordert und in jenen Zeremonien Christum vorbildet. Sodann ist auch mit der Unterscheidung von Geist und Buchstaben mitunter gemeint, daß den fleischlich gesinnten Menschen nicht nur das Gesetz, sondern auch das Evangelium ein toter Buchstabe bleibt; denn solange wie sie den Lüsten

des Fleisches in Sicherheit nachgeben und dem Heiligen Geiste hartnäckig widerstreben, nützt ihnen die Lehre des Gesetzes und des Evangelium nichts. Endlich kann man unter dem Buchstaben auch jenen äußerlichen Gehorsam verstehen, den auch die noch nicht Wiedergebornen leisten können, so daß dieser Gehorsam ein Buchstabenknechtsdienst des alten Menschen ist, während man im Gegensatz zu demselben unter dem Geist den innerlichen und geistlichen Gehorsam verstehen kann, welchen die Wiedergebornen als einen Gottesdienst des neuen Menschen im Geiste leisten; diese Bedeutung ist derjenigen nahe verwandt, in welcher die heilige Schrift von einem Gegensatz zwischen dem Buchstaben und dem Geist spricht.

66.

Aus § 20: Augustinus Buch 5 de Trinitate cap. 11: „Der Heilige Geist, auf welchen das Schriftwort, daß Gott ein Geist ist, Rücksicht nimmt, kann zwar in einer allgemeinen Bedeutung insofern verstanden werden, als auch der Vater ein Geist und heilig, und der Sohn Gottes ein Geist und heilig ist, so daß der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, weil ein Gott und dieser ja heilig und ein Geist ist, als gesamte Dreieinigkeit „Heiliger Geist“ genannt werden kann; allein dennoch wird jener Heilige Geist, welcher nicht die gesamte Dreieinigkeit, sondern eine Person in ihr ist, deswegen im engern und eigentlichen Sinn „der Heilige Geist“ genannt, weil diese Person ein Verhältnis zum Vater und Sohn hat, welches darin besteht, daß sie der Geist sowohl des Vaters als auch des Sohnes ist, obgleich dies Verhältnis nicht in dem Namen „der Heilige Geist“, zum Ausdruck kommt, wohl aber dann, wenn man Ihn ein Geschenk Gottes usw. nennt. Der Heilige Geist ist also eine unaussprechliche Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes und wird vielleicht deswegen „der Heilige Geist“ genannt, weil dem Vater und dem Sohne dieselbe Benennung beigelegt werden kann. Denn in diesem Namen wird von dem Heiligen Geist dasjenige als besondere Eigentümlichkeit ausgesagt, was die beiden andern Personen gemeinschaftlich haben, nämlich Geist und heilig zu sein; damit nun durch diesen beiden zukommenden Namen die Gemeinschaft beider gekennzeichnet werde, wird der Heilige Geist ein Geschenk beider genannt.“

Bernhard in seiner dritten Pfingstpredigt Spalte 164: Obwohl auch der Vater Geist und heilig und ebenso der Sohn Geist und heilig ist, so wird doch die dritte Person der Gottheit gleichsam in einem besonderen Sinne „Geist“ genannt, weil Er von den beiden anderen Personen als ein im höchsten Grade festes und als ein unauflösliches

Band der Dreieinigkeit ausgeht, wie Er auch im eigentümlichen Sinn „heilig“ genannt wird, weil Er das alle Kreatur heiligende Geschenk des Vaters und des Sohnes ist.

67.

Aus § 27: Denn erstens werden auf diese Weise Ursache und Wirkungen, der Heilige Geist und die im Herzen vom Heiligen Geist entzündeten Veränderungen vermengt; zweitens werden die Werke des Heiligen Geistes unvollständig aufgezählt; denn nicht das allein ist Sein Werk, daß Er uns die Gewißheit der Gnade Gottes und des ewigen Lebens gibt, sondern Seiner Gnadengaben sind noch mehr, wie später gezeigt werden wird; drittens ist jene Hoffnung, das ewige Leben zu erlangen, in den Herzen der Frommen nicht immer fest und gleichsam eine leuchtende Fackel, sondern mitunter ist sie wie ein glimmendes Holz; daraus darf man aber dann nicht schließen, daß ein solcher, der im Glauben schwach ist, der Einwohnung des Heiligen Geistes ganz ermangele.

68.

Aus §§ 34. 35: Es sind die besonderen Gaben gemeint, die anfangs die Gründung der Kirche fördern sollten. Es findet hier die Bemerkung des Didymus Anwendung, die wir schon oben erwähnten, daß im griechischen Text vor dem Wort für „Geist“ (pneüma) der Artikel „der“ (τὸ) fehlt, woraus sich ergibt, daß nicht die dritte Person der Gottheit gemeint ist; auch zeigt der Textzusammenhang, daß jene Wundergaben unter dem Ausdruck „Heiliger Geist“ in Joh. 7, 39 zu verstehen sind; denn Jesus rief und sprach: „wer an mich glaubet, wie die Schrift sagt, von des Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen (V. 38); das sagte Er aber von dem Geist, welchen empfangen sollten, die an Ihn glaubeten“ (V. 39, nämlich am Pfingsttage und in den nächstfolgenden Zeiten). Auch steht der Ewigkeit des Heiligen Geistes Sein Ausgehen vom Vater und Sohn nicht entgegen, denn solches ist eben ewig und die Begriffe von Zeitanfang und Maß sind darauf nicht anwendbar. Wie die Zeugung der Ewigkeit des Sohnes keinen Abbruch tut, so hindert auch das Ausgehen nicht die Ewigkeit des Heiligen Geistes, sondern wie der Vater und der Sohn ein einziger, ein wahrer und ein ewiger Gott sind, von welchen der Heilige Geist ausgeht, so ist auch dieser ewig, weil Er von einem Ewigen ausgehet.

69.

Aus § 42: Wie ein Finger mit der Hand und dem Arm und durch diese mit dem Leibe in e i n e r Natur eins sind, so ist der Heilige

Geist mit dem Vater und dem Sohn in einem und demselben ungeteilten Wesen eins. Wenn wir an dem Geist, welchen Gott (Vater und Sohn) uns gegeben, erkennen, daß Gott in uns bleibt, so folgt auch daraus die Wesenseinheit des Heiligen Geistes mit dem Vater und Sohn, da diese es sind, welche in uns Wohnung gemacht haben, sofern wir glauben. Ferner: ebenso wie daraus, daß Christus Joh. 14, 10 sagt: „der Vater, der in mir wohnet, der tut die Werke", mit Recht gefolgert wird, daß der Sohn eines Wesens mit dem Vater ist, weil die Einheit des Wirkens und der Macht in der Gottheit die Einheit des Wesens beweist, so wird daraus, daß Christus Matth. 12, 28 sagt, daß Er durch den Geist Gottes die Teufel austreibe, mit Recht gefolgert, daß der Heilige Geist mit dem Sohne Gottes eines Wesens ist. Ferner: wie der Sohn wegen Seiner Wesenseinheit mit dem Vater in Joh. 5, 30 sagt: „Ich kann nichts von mir selber tun; wie Ich höre so richte Ich", so sagt Er aus demselben Grunde in Joh. 16, 13 vom Heiligen Geiste: „Er wird nicht von sich selber reden, sondern was Er hören wird, das wird Er reden," wozu derselbe Ausdruck in Joh. 15, 15 zu vergleichen ist, wo der Sohn von sich selbst sagt: „Alles, was Ich von meinem Vater gehört habe, habe Ich euch kund getan" und ebenso dienen zur Vergleichung 2. Kor. 13, 3: „Ihr sollt einmal gewahr werden, daß Christus es ist, der in mir redet" und Matth. 10, 20: „Ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es." Ferner wird der Heilige Geist, der nach Jes. 63, 10 die Israeliten durch die Wüste führte, in 1. Kor. 10, 4 Christus genannt; ersterer tut also mit dem Sohne ein und dasselbe Werk und zwar auf dieselbe Weise in einer ungeteilten Macht, ist folglich eines Wesens mit dem Sohne. Endlich sind hierher zu ziehen die Sprüche, in welchen die Einheit des Geistes hervorgehoben wird, nämlich 1. Kor. 12, 11. 13 und Eph. 4, 4; denn diese Aussage beruhet auf der Wesenseinheit des Heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne.

70.

Sechs Anmerkungen zur Isagoge Loc. 3. 4. 5 von Herrn Pastor Martin Romberg zu Schwerin in Mecklenburg.

Anmerkung 1.

Locus tertius. De natura Dei. XVII § 130. Die Unterscheidung zwischen der unbedingten Macht Gottes und der bedingten oder wirklichen Macht Gottes ist so wichtig besonders auch für die Erwählung, daß ich folgende Sätze Gerhards wörtlich hersetze:

Nachdem Gerhard § 129 Augustins Bemerkung angeführt hat: „Es ist richtig: was ist, das kann sein; aber es ist nicht richtig: was sein kann, das ist auch.

Der HErr hat Lazarus auferweckt: also konnte Er es. Der HErr hat den Judas nicht auferwecket, doch darf man nicht sagen, Er hat's nicht gekonnt. Er hat's gekonnt, aber Er hat es nicht gewollt. Hätte Er es gewollt, Er hätte es mit derselben Macht ausgerichtet (mit der Er den Lazarus erweckt hat)," — fährt Gerhard fort: hieraus ergibt sich die Unterscheidung zwischen Gottes unbedingter Macht und Seiner bedingten. Das eine Mal betrachtet man Gottes Macht an ihr selbst, ohne jede Beziehung auf andere göttliche Eigenschaften, wie Wahrheit, Weisheit, Gerechtigkeit und den Vorsatz Seines Willens. Das andere Mal betrachtet man Gottes Macht in ihrer Beziehung auf irgend eine göttliche Eigenschaft, etwa Weisheit, Barmherzigkeit, Wahrheit. So entsteht die Unterscheidung zwischen der unbedingten und der bedingten Macht. Nach Seiner unbedingten Macht kann Gott vieles, was Er gleichwohl nicht tut. Er kann z. B. die Verdammten aus der Hölle erlösen; aber Er erlöst sie nicht, weil Er nach Seiner Gerechtigkeit ihnen ewige Verdammnis bestimmt hat" (K. F.: z. B. auch nach Matth. 3, 9 kann Gott dem Abraham aus Steinen der Wüste Kinder erwecken und etwa so nach Luk. 19, 40 Steine mittelbar schreien machen, oder auch unmittelbar, wie Er die Eselin Bileams sprechen machte; bisher aber tat Gott solches mit Steinen nicht, vielleicht aber kommt noch die Zeit, da Er es tun wird). Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung zwischen der unbedingten und bedingten Macht Gottes zeigt sich in ihrer Anwendung auf die Bekehrung und Erwählung. So wendet sich z. B. Gerhard in dem Kapitel de libero arbitrio gegen Bellarmin. Letzterer hatte im Anschluß an die viel umstrittene Äußerung Luthers, „daß sich der Mensch in seiner Bekehrung pure passive, d. i. so verhalte, daß er gar nichts darzu tue, sondern nur leide, was Gott in ihm wirket" (Formula Concordiae II. Solida Declaratio § 89) behauptet, daß nach dieser Lehre der Wille in den Frommen so getrieben werde, daß er nicht anders könne, als handeln. Und wenn derselbe auch an sich mittätig sei, so sei er doch nur ein natürliches Instrument Gottes, nicht aber eine freie Ursache und ein Herr seiner Handlungen. Man könne nicht sagen, daß er ein Synergos, ein Gehülfe Gottes sei. Darauf erwidert dann Gerhard:

Niemand von uns behauptet, daß der Wille in den Frommen so von Gott getrieben werde, daß er nicht anders könne als handeln. Mag man nun an die Bekehrung selbst, mag man an die Werke der Frommen nach geschehener Erneuerung denken, in keinem Fall darf man sagen, daß der Wille in den Frommen so von Gott getrieben werde, daß er nicht anders könne als handeln. Denn der Wille des Menschen kann dem Heiligen Geist widerstehen und das Werk der Bekehrung hindern; denn nicht mit einer unbedingten, sondern mit einer bedingten Macht — neque enim absoluta, sed ordinaria potentia Deus agit — wirkt Gott in der Bekehrung.*) Es können auch die Wiedergeborenen durch Sünden wider ihr Gewissen wieder von Gott abfallen, denn sie sind nicht durch einen unbedingten (unveränderlichen) Willensbeschluß Gottes erwählt. Also wirkt Gott in der Bekehrung so auf den Willen des Menschen, daß er handeln

*) Vergl. hierzu Gerhard V, S. 577, wo es heißt: „Es ist wohl zu beachten, daß das Bekenntnis die Kirche als die Gemeinde der Heiligen und Gläubigen, nicht als die Gemeinde der Erwählten bezeichnet hat." Gerhard erklärt das daraus, daß das Bekenntnis dadurch dem habe vorbeugen wollen, daß man das Wort „Erwählte" auf einen falschen Sinn zöge, als ob unter diesem Namen solche zu verstehen seien, die kraft eines unbedingten Ratschlusses Gottes erwählt sind (M. K.).

kann, aber auch nicht handeln kann; das heißt: wenn der Heilige Geist das Werk der Bekehrung beginnt, so kann der menschliche Wille durch hartnäckiges Widerstreben solch Werk hindern und verhindert es leider oft.

Anmerkung 2.

XVIIII § 149. Die Einteilung der Gerechtigkeit hat ohne nähere Ausführung, ihrer Unverständlichkeit wegen, keinen Wert. Darum füge ich aus Gerhard folgendes bei: 1. Die Gerechtigkeit als allgemeine ist der Inbegriff aller Tugenden. 2. Die Standesgerechtigkeit ist diejenige, wonach man den Pflichten seines Standes und seiner persönlichen Stellung auf tadellose Weise nachkommt. 3. Die vergeltende Gerechtigkeit gibt jedem das Seine. 4. Die strafende Gerechtigkeit straft ohne Ansehen der Person die Vergehungen der Schuldigen. 5. Die verheißende Gerechtigkeit hält, was sie verspricht, es sei Gutes oder Böses, Verheißung im engeren Sinne oder Drohung. „Wer wahr ist in seinen Verheißungen, ist auch wahr in seinen Drohungen." Augustin.

Diese Einteilung ist mangelhaft; ja genau genommen unhaltbar. Die einzelnen Teile sind gar nicht einander gleich geordnet; sondern sind einander über- und untergeordnet. Gerhard selbst macht darauf aufmerksam, daß die strafende Gerechtigkeit nur ein Teil der vergeltenden sei und diese wiederum sich der allgemeinen Gerechtigkeit unterordnet. Letzteres läßt sich aber von all den unter 2 bis 5 genannten Arten der Gerechtigkeit sagen. Die spätere Dogmatik hat logisch richtiger geurteilt. Sie unterscheidet: 1. die gesetzgebende Gerechtigkeit; 2. die vergeltende Gerechtigkeit, deren Unterabteilung wieder ist: die strafende und die belohnende Gerechtigkeit.

Anmerkung 3.

Locus IV, S. 183. Von der heiligen Dreieinigkeit. II. § 7. Diese Beweisführung gilt in der modernen Theologie für sehr anfechtbar. Aber eine genügende Erklärung für den eigentümlichen Gebrauch des pluralischen Elohim und für den Gebrauch des Plural bei Aussagen Gottes von sich selbst hat die Wissenschaft noch nicht gefunden. Wenn Kautzsch (Hebräische Grammatik 22. Auflage S. 313) und andere Gelehrte es für möglich halten, daß diese Pluralform auf ursprünglich polytheistische Vorstellungen sich zurückführe, so ist darauf mit Recht geantwortet (Meusel: Kirchliches Handlexikon, Artikel: Elohim): daß diese Möglichkeit ausgeschlossen sei, „da von vornherein im ganzen Alten Bunde die Einheit Gottes so nachdrücklich hervorgehoben und die Vielgötterei so strenge verworfen und sogar mit dem Tode bestraft wird." Und wie ist es denkbar, daß Gott selbst sich einem solchen widergöttlichen, aus dem Geist der Abgötterei hervorgegangenen Sprachgebrauch sollte angeschlossen haben! Wenn man aber diese Pluralform aus einer Anbequemung an heidnische Vorstellungen von seiten der Israeliten hat erklären wollen, so hätte ein Jehovagläubiger etwa in Gegenwart von Heiden zu solcher Anbequemung Veranlassung haben können; aber sicher nicht in Stellen wie: 1. Mos. 35, 7. 2. Sam. 7, 23. Jos. 24, 19. Ps. 58, 12. 1. Sam. 17, 26. (Ü.: 1. Chron. 18, (sonst 17) 26?) Den Plural aus einem Zusammenschluß Gottes mit den Engeln zu erklären, führt auch nicht zum Ziel. Denn 1. Mos. 1, 26 wird mit Unrecht von Delitzsch (Genesis S. 65) auf die Engel bezogen, die in keiner Weise an der Schöpfungstätigkeit Gottes teilnehmen und ebensowenig als das Vorbild des Menschen gelten können. Auch gibt es andere Stellen genug, in denen jede Beziehung

auf die Engel ohne weiteres ausgeschlossen ist, z. B. 1. Mos. 24, 3. Amos 3, 13. Jes. 65, 16. Jos. 24, 19. Ps. 58, 12. 1. Sam. 17, 26 u. a. Schließlich verweisen wir noch auf die Ausführungen Gerhards, der in dem dritten Abschnitt de natura Dei § 27 ff. viele sonstige Erklärungsversuche als unzureichende nachweist. Wir haben also in dem pluralischen Gebrauch von Elohim eine wenn auch geheimnisvolle so doch wirkliche Andeutung der Dreieinigkeit Gottes zu erkennen.

Anmerkung 4.

Locus quintus. XII § 40. Zu Psalm 2, 7 wird allerdings anerkannt werden müssen, daß das Neue Testament den Ausdruck „Sohn" und „heute habe ich dich gezeuget" auf die Auferstehung Jesu von den Toten bezieht. Indessen wird dadurch die Beziehung auf das ewige, innergöttliche Sohnesverhältnis keineswegs ausgeschlossen. Denn, wenn der HErr Jesus auch in der Auferstehung als Sohn Gottes offenbar geworden und auch Seiner Menschheit nach in die Sohnesherrlichkeit eingesetzt ist, so hat doch solche Offenbarmachung und Einsetzung ihre notwendige Voraussetzung in Seiner ewigen Zeugung, die sich in der Auferstehung gleichsam nur zeitgeschichtlich wiederspiegelt. Wie auch Paulus Röm. 1, 3 f. den als Sohn bezeichneten doch auch zeitlich als Sohn Gottes eingesetzt sein läßt. Sehr schön sagt Eichhorn von dem Psalm 2: „Es ist nicht zu leugnen: bei diesem Gesichtspunkt . . . der Messianität . . . erhält jede Schilderung ihren natürlichen Sinn, und jeder Ausdruck steht an seiner rechten Stelle und jedes Wort geht in einem helleren Lichte auf." Das gilt auch von der Beziehung der drei innig zusammenhängenden Worte: „Sohn, heute — gezeugt" — auf das ewige Sohnesverhältnis Christi, der ihnen eignende zeitgeschichtliche Sinn erscheint da nur wie ein dünner Schleier, der über die unergründlichen Tiefen ihres ewigen göttlichen Inhalts gebreitet ist. So wird auch Augustins Bemerkung zu dem „heute": „in der Ewigkeit gibt es keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur Gegenwart, weil, was ewig ist, immer ist", ihr Recht haben und nicht, wie Hengstenberg meint, unhaltbar sein. Denn jene Darstellung der Ewigkeit als Gegenwart findet sich nicht nur, wie Hengstenberg behauptet, bei späteren Theologen und Philosophen, sondern auch in der Schrift, vergl. Joh. 8, 58 und Psalm 90, 20, wo der Sinn des attah el sich nur mit „bist du" wiedergeben läßt.

Anmerkung 5.

Locus quintus. XII § 40. Psalm 72, 17 übersetzt Gerhard mit: „Sein Name wird dauern von Jahrhundert zu Jahrhundert; solange die Sonne währt, wird Sein Name bestehen." Hinsichtlich der Auslegung dieser Stelle eignet er sich die Auffassung an, wonach jinnon, wie gelesen werden soll, oder janin, wie geschrieben ist, eine von dem Nomen nin Sproß, Nachkomme gebildete Verbalform sei. Der Sinn soll dann sein: solange die Sonne steht, wird Sein Name ein Sohnesname, ein von der Sohnschaft abgeleiteter Name sein. Diese Erklärung ist geistreich, aber sprachlich unhaltbar. Das Verbum nûn, das dem janîn zugrunde liegt, leitet sich nicht von dem Namen nîn ab; es ist vielmehr umgekehrt. Nûn selber kommt her von na frisch und heißt wachsen, sprossen. Janîn oder jinnon ist demnach zu übersetzen: er treibt Sprossen oder er bekommt Sprossen. Es ist eine Weissagung auf den Messias, dessen Namen eine Sprößlinge treibende Kraft beigelegt wird; ein ähnlicher Gedanke wie Jes. 53, 11, wo von dem Messias gesagt wird, daß durch Seine sc. Seines Namens Erkenntnis viele Gerechte gemacht werden. Die Mehr-

zahl der Ausleger fassen überdem das Futurum jinnon und die Futura Vers 2, 7 und 16 wegen ihrer teilweisen apokopierten Form in optativem Sinne, als hätten wir es hier mit einem bloßen vivat, crescat, floreat zu tun. Aber das widerspricht der Gebetsform, mit welcher der Psalmist beginnt, und dem Zweck des Psalms, der „gleichsam ein Kirchengebet für den regierenden König" (Delitzsch) sein soll. Wie sollte ein ernstliches Gebet sich zu bloßen Wünschen verflachen? In Vers 9 ff. und Vers 12 ff. sind zu dem die Futura, selbst nach Delitzsch, in weissagendem Sinn zu fassen. Die apokopierte Form aber der anderen Futura kann in Beihalt von Psalm 45, 12. Ps. 104, 20 und andern Stellen (vergl. De Wette zu Ps. 18, 12) schwerlich für ihren optativen Sinn Ausschlag gebend sein. Die direkt messianische Beziehung des Psalms wird man darum wohl festhalten können, wenn auch die von Gerhard gegebene Erklärung des Verses 17 abgewiesen werden muß.

Anmerkung 6.

Locus quintus. XXXIV. § 98. Die Auslegung Gerhards von 1. Petr. 3, 18 ist wohl nicht haltbar. Der Parallelismus nötigt nicht zu der Auffassung von pneumati (Geist) im Sinne von göttlicher Natur, sondern verwehrt sie. Denn wenn Christus dem Fleisch nach gestorben ist, so ist er nimmermehr der göttlichen Natur nach lebendig gemacht. Die Stelle wird vielmehr nach 1. Kor. 15, 44—46 zu verstehen sein. Sarki und pneumati bezeichnen die zweifache Form des leiblichen Lebens überhaupt in spezieller Anwendung auf Christum. Sein leibliches Leben nach Fleischesart hörte mit Seinem Tode auf; mit Seiner Auferstehung aber begann Er ein neues leibliches Leben nach Geistesart. Vergl. Hofmann zur Stelle.

Barth, F., Lic. theol. und Prof. in Bern, **Die Hauptprobleme des Lebens Jesu.** Eine geschichtliche Untersuchung. Zweite, umgearbeitete Auflage. 4 M., geb. 4,80 M.

— — **Die Anrufung Jesu** in der christlichen Gemeinde. 30 Pf.

Baut die Gemeinde! Ein Wort an alle Evangelischen Deutschlands. 1 M.

Beck, Prof. D. J. T., **Vorlesungen über christliche Glaubenslehre.** Herausgegeben von Julius Lindenmeyer. 2 Bände. 18 M., geb. 21 M.

— — **Die Vollendung des Reiches Gottes.** (Separatabdruck aus der christlichen Glaubenslehre.) 1,40 M.

Bensow, Dr. Oscar, Lic. theol., **Die Lehre von der Versöhnung.** 5 M., geb. 6 M.

— — **Glaube, Liebe und gute Werke.** Eine Untersuchung der prinzipiellen Eigentümlichkeit der evangelisch-lutherischen Ethik. 1,80 M. (Beiträge X, 2.)

Cremer, Prof. D. H., **Die paulinische Rechtfertigungslehre** im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen. 2. Auflage. 6,75 M., geb. 7,50 M., mit Bibelstellen- und Sachregister geb. 8 M.

Flemming, P., **Gott und die Seele.** 1 M., geb. 1,50 M.

Gaedke, P. Friedrich, **Du und deine Seele!** Ich trage meine Seele immer in meinen Händen. Ps. 119, 109. 1,50 M., geb. 2 M.

Goebel, Prof. D. S., **Die Reden unsers Herrn nach Johannes** im Grundtext ausgelegt. **Erste Hälfte**, Kap. 1—11. 9 M., geb. 10 M.

Herold, P. W., **Der göttliche und menschliche Faktor im Bestande der Heiligen Schrift.** Fingerzeige zur Klarheit über eine brennende Frage. Für angehende Theologen und gebildete Laien. 1,60 M., geb. 2,25 M.

Kölling, Sup. D. W., **Pneumatologie** oder die Lehre von der Person des Heiligen Geistes. (6 M., geb. 7 M.) ermäß. Prs. 3 M., geb. 3,60 M.

— — **Die Satisfactio vicaria** das ist die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung des Herrn Jesu. I. Bd.: Die Vorfragen. 4,50 M., geb. 5,40 M. — II. Bd.: Der Aufbau. 6 M., geb. 7 M.

Kreyher, Pfr. Joh., **Die jungfräuliche Geburt des Herrn.** 1,80 M., geb. 2,50 M.